المغصوبة فيكون واجبا ومنهيا عنه من جهة كونه من الغصب بعينه فيكون حراما ولا ينفك احدى هاتين الجهتين عن الاخرى
في كون كل موجود للصلوة في الدار المغصوبة وان اجتماعهما فيها باختيار المكلف اذ الامر بالصلوة انما يتضمن
الامر بالكون المطلق لا الكون في الغصبي لان الامر بالمطلق انما يقتضي تحصيله في ضمن جزئي ما فان كان الصلوة
الصلوة والصوم المكروهان كذلك اي يتضمن كل واحد منهما شيئا واحدا بالشخص هو واجب ومكروه من جهتين
لا ينفك احديهما عن الاخرى في كل صلوة وصوم مكروه منعنا بطلان اللازم اذ ثبوت صحتهما غير مسلم وان لم يكونا
كذلك بان لا يكون منهما امر واحد بالشخص يلازم فيه جهتا الوجوب والكراهة لم يعد ان كانت الملازمة ممنوعة
اذ لا يلزم من عدم صحة ما يجتمع فيه المتضادان بسبب جهتين متلازمتين فيه كما في الصلوة في الدار المغصوبة عدم
صحة ما يجتمع فيه المتضادان بسبب جهتين غير متلازمتين فيه كما في الصلوة المكروهة في الاماكن السبعة فان الكون
الشخصي الذي يتضمنها الصلوة في الحمام مثلا مرجح وجوبه بكونه جزءا لها ومرجح كراهته اشتماله على وصف
منفك عنه وهو خوف اصابة رشاش الغسالة او الوسوسة لكونه ماوى الشياطين لانكشاف العورات فيه
غالبا وهكذا الحكم الصوم المكروه فان الامساك من حيث انه جزء للصوم واجب ومن حيث انه مورث للضعف
المخل بوظايف العبادات في الجميع مكروه فان الامساك ربما لم يورث الضعف وقول المص ان اخذ الكون منع
يريد به الكون في الصلوة ليعرض مثليه الصوم المكروه لا الكون فيهما اذ لا تعلق للصوم بالمكان شرعا وكذا
لو نذر ان يصوم في الحرم كان له ان يصوم في غيره بخلاف الصلوة فان قيل قوله يتحد المتعلقان ينافي
ما مر من انه لا اتحاد في متعلقيهما بل متعلق الوجوب الصلوة ومتعلق الحرمة الغصب قلنا لا ينافي لان
المراد بالاتحاد المنفي الاتحاد بالاعتبار والجهتان متعددة وتعلقهما بالجهة والاعتبار وبالاتحاد المثبت الاتحاد لهما
بالذات والوجود الخارجي اذ لا تحقق له في الخارج فيما نحن فيه الا الكون الموصوف بالجهتين لكونهما غير حقيقيتين
والى هذا اشار الامام في البرهان بقوله والذي يكشف الغطاء من ذلك ان الفعل لا يكتسب من كونه متعلقا
كالامر والنهي صفة حقيقية انما معنى كونه مامورا انه تعلق الامر به ومعنى كونه منهيا عنه تعلق النهي عنه لو لم يكن
صحيحة لم يسقط بيان الملازمة انه كلما سقط الطلب بها كانت صحيحة بالاتفاق لانه وان اختلف في ان الصحة
موافقة الامر او سقوط القضاء لم يختلف في ان سقوط الطلب يوجب الصحة فينعكس الى كلما لم يكن صحيحة
لم يسقط بها الطلب والباء في بها بمعنى مع فيعم مذهب القاضي ايضا ويكون حجة على من يقول الصلوة في الدار المغصوبة
ليست صحيحة ولا مسقطة وعلى القاضي وكذا التمسك في ابطال الثاني بقوله والاحسن ان يقول السائل على معناها
في قوله مسقطا لا انها فيكون فايدة السناد وما قيل في ابطال الثاني اشارة الى ان ما بعد من السلف يبطل مذهبه كما قال
الامام في البرهان من انه كما نقل من السلف سقوط الطلب نقل عنهم ايضا ان الصلوة مامور بها فليس كان معتصم
بالاجماع الذي ادعاه فلا ينبغي ان نخوض في غير ما ينقله الجواب منع الجواب ذكر الامام في البرهان ان الاجماع الذي ادعاه
غير مسلم كان من السلف يتعمقون في التقوى يامرون بالقضاء وتقرير الاجماع مع ظهور خلاف السلف عسير ولو كان
اجماع لنقله احد لكونه اقصر معرفة من القاضي لكونه اقرب زمانا من السلف ولو عرفه ما خالفه ولما خالفه علم انه لم يكن فيهم
فيها اجماع فظهر خلافهم في القضاء خلاف احد فظهر بعدم الاجماع لا موجب له كما ذكر لجواز الاجماع في عصر قبله او بعده ونوقع

وبهذا اما قاله الغزالي من الاجماع على الصحة   قال القاضي والمتكلمون هم ابو هاشم واتباعه على ما صرح به في البرهان وهؤلاء
قائلون بان الكون الذي هو جزء للصلوة في الدار المغصوبة واحد بالشخص له جهتان كما هو مذهب في تحرير البحث والشبهة
لا يجوزون كون الواحد بالشخص الذي لا يتعدد جهاته واجبا وحراما لانه لا يجوز التكليف بالمحال لكنهم يقولون
بعدم صحة الصلوة المشتملة على هذا الكون لاتحاده، فيلزم اجتماع الضدين في واحد بالشخص في زمان واحد وموضع
وحاصل الجواب ان اجتماعهما انما يكون ممتنعا اذا كانا من جهة واحدة على ما يشعر به تعريف الضدين اما اذا كان
من جهتين فكون زيد ابا بالشخص وابنا لآخر مثلا وهما كذلك   قالوا ثانيا انما فيه بقوله ثانيا يشعر بان التعدد لا يلزم هذا
مبني على جواب السند لا يلزم اي لو كانت الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانتفاع مانع صحتها وهو اتحاد متعلق الوجوب
والحرمة باعتبار جهتين فيما احدهما موجب الوجوب والاخرى موجب الحرمة لكان صوم يوم النحر اذا نذر صحيحا ايضا لانتفاع
المانع بما تحقق فيه من الجهتين احديهما موجب الوجوب وهو كونه صوما والاخرى موجب الحرمة وهو كونه واقعا في يوم النحر واللازم
انه لا يكفي في اثبات الملازمة ان يقال انتفاع المانع لو تم بل لا بد من بيان وجود مقتضي الصحة فيهما وهو الامر بهما اما الصلوة
في الدار المغصوبة فالامر بها من حيث انها صلوة لدلوك الشمس مثلا متحقق واما الامر بصوم يوم النحر لو نذره فاختلف
في تحققه بناء على انه هل ينعقد النذر به ام لا فعند الشافعي لا ينعقد فان صوم يوم العيد منهي عنه فكان فعله معصية
فلا يكون فيه قربة والنذر التزام المكلف ما فيه قربة الى الله تعالى ولقوله اذا كان فعله معصية لم ينعقد نذره لقوله عليه السلام
لا نذر في معصية الله تعالى وعند ابي حنيفة منعقد لان في التزام الصوم قربة واما كونه واقعا في يوم النحر فانما حصل باختيار
المكلف الجمع بينه وبين الصوم وكان الصلوة في غير المساجد الثلثة هي افضل ينعقد نذره بالصلوة فيها ولا يجب الاداء
في ذلك المكان   احدهما ان صوم النحر لا يشكل هذا منع الملازمة مع السند وبيانه ان الجهتين في الصلوة لا تستلزم
احديهما الاخرى والمكلف جمع بينهما باختياره وفي صوم يوم العيد مستلزم لان كون الصوم واقعا في يوم النحر لازم
الصوم ضرورة استلزام المقيد المطلق والمنافاة بين الجهتين المتلازمتين واتحاد التعلق ولا يلزم من دفع الاقوى دفع
الاضعف له   وحاصله تخصيص الدعوى اشارة الى الله تعالى محرر محل النزاع وهو قوله انما البحث في الشيء
الواحد بالشخص يكون له جهتان ينحب باحديهما ويحرم بالاخرى فقال الجمهور يصح اي انما قال بالصحة اذا كانت
الجهتان غير متلازمتين كما في الصلوة في الدار المغصوبة   ثانيهما ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فيه اشارة الى منع الملازمة
ثانيا واي منع بطلان اللازم اخر مع ذكر السند فيهما اما منع الملازمة فبناء على مذهب من يقول بلا صوم يوم النحر الى
الملازمة مسلم وسنده ان المنهي عنهما وان كان للتحريم وهو راجع غالبا الى ذات المنهي عنه ويقتضي الفساد لكن اذا وجد
دليل من خارج صرفه عن الذات الى جهة غير الذات لا يقتضي فساده كالنهي عن الطلاق في الحيض فانه للتحريم وقد وجد
فيه ما صرفه من ذات الطلاق وهو امره عليه السلام من طلق بالحيض بالرجعة ولو كان مرجعه الى الذات لكان طلاقه باطلا لم يكن
له الرجعة فلذلك قيل النهي منصرف الى تطويل العدة والحق بالطلاق في الحيض كل طلاق يفضي الى تطويل العدة
وقد وجد ذلك الصارف في صور الصلوة لانها مامور بها والامر بها امر بالاكوان التي هي الحركات والسكنات ايضا على الاطلاق
فلو كانت هذه الاكوان منهيا عنها لذواتها لزم ان يكون ذواتها مطلوبة التحصيل ومطلوبة الترك وهو تكليف بمحال فوجب صرف النهي
الى وصفها فلا يقتضي فسادها ولا فساد ما هي ركنها وشرطها فيصح ولم يوجد في صوم العيد فيكون فاسدا لا يقال لا فرق بين الصورتين

لان الشارع امر في صورة الصلوة بالكون وشغل الحيز على الاطلاق ونهى عن شغل الحيز الغصبي بخصوصه وفي صورة
الصوم امر بالصوم اذا كان منذورا مطلقا بقوله واوفوا نذوركم ونهى عن صوم يوم العيد بخصوصه لانا نقول الفارع
انعقاد نذر صوم العيد فانه لم يسلم انعقاد نذره لكونه معصية كيف يسلم اندراجه تحت الامر المطلق بالصوم المنذور الى هذا
اشار بقوله ان نهي التحريم اي قوله فيصح ثم وشذوا ان النهي عن الصوم فيه لكراهته وهو راجع غالبا الى وصف المنهي عنه وغير
مقتض للفساد وهما كذلك لان مرجع النهي فيه الاعراض عن ضيافة الله وترك اجابة الدعوة فلا يقتضي فساده
فيصح واليه الاشارة بقوله بخلاف نهي الكراهة فانه ينصرف الى الوصف غالبا   تحفظ الاصول فيه كانه تعريض بان
ما قال الامام لتوجيه كلام ابي هاشم ليس من وظيفة الاصول وهو ان مراده ان التوسط ايضا مقصود على علم
اذا بذل المجهود في الخروج فانه لم يسقط الطلبة عنه يوم القيمة بشغله حيز الغير حال الخروج وان كان اتى
بما يجب عليه ولم ينه عنه كما ان من غصب مالا وتاب ثم واتى بما وجب عليه من التوبة على شرطها لم يسقط عنه حق
الادمي والطلبة الحاقه يوم القيمة لكونه حايلا بين المالك وملكه ولو حال الاتيان بما يجب عليه وفي العلوم ان
هذا حكم اخروي ووظيفة الاصول في الادلة من حيث دلالتها على احكام متعلقة بافعال المكلفين فاذا هذا في دار
التكليف   اذ لا معصية الا بفعل منهي عنه او ترك ما مامور به قال الامام في البرهان الخارج من الارض المغصوبة
بما هو شرطه فهو متنكب في المعصية حال الخروج لتسببه اي ما تورطه فيه لا لتعلق النهي بخروجه لانه واجب فلو كان منهيا
عنه لكان تكليفا له بما ليس في وسعه ووضوح حال هذا جواب لمسئلة التي القاها ابو هاشم وتحير الفقهاء وهي لو توسط
شخص جمعا من الجرحى وجثم على صدر واحد منهم وعلم انه لو بقي على حاله يهلك من تحته ولو انتقل منه لحد
موضع قدم الا بدان اخر وفي الانتقال اهلاك المنتقل اليه كيف حكمه فقال حكمه سقوط التكليف عنه مع استمرار
حكم العصيان عليه فان الخشوم والتمطى لتسببه اي ما لا تخلص منه ولو فرض القاء رجل رجلا على صدر واحد
كما سبق او في ارض مغصوبة بحيث لا ينسب الواقع اليه اختيارا سقط عنه التكليف والعصيان فاذا عرفت ان الحكم
عنده ثم ولا يتناقض الدليل عليها اذ المعصية قد يكون بفعل ما هو سبب عن فعله الاختياري واذا عصى المكلف
بفعل تحقق اخر هو مسبب عن فعله على ما قال من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها لم يستبعد
معصية بفعل له من مكلف وهو مسبب عن فعله الاختياري   فيلزم تكليف المحال الاضافة فيه كلام فانه
الحديد ان تكليف لان طلب الخروج طلب شغل الحيز فلو كان شغل الحيز منهيا عنه كان طالبا من المكلف
تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال   المحققون على انه مامور به وذهب القاضي في جماعة من الاصوليين الى ان
المندوب اليه مامور به والمندوب امر على الحقيقة مع انه توقف في كون الامر حقيقة في الوجوب او في الندب وذهب
بعض الفقهاء الى ان الامر ما يقتضي الايجاب   لنا انه طاعة قال القاضي ردا عليه فلم يكن طاعة منونا لكونه مرادا
منه او مرادا له قد يكون عصيانا فذكر بامره بالطاعة فيلزم بكونه مامورا به قال الامام رادا عليه لا يلزم ما ذكره
لا يتجه ان يقال كونه طاعة بكونه مقتضيا حين الاقتضاء والاقتضاء اعم من الامر   اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم
الى امر ايجاب وامر ندب ان اريد ان لفظ الامر ينقسم اليهما واتفاقهم على ذلك مسلم وان اريد ان مدلولهما وهو
حقيقة الفعل يستعمل في كليهما لم نجد على اثباته ان الاسم المندوب اليه حقيقة اذ لا منع للمعصية الا مخالفة الامر لا يقال الحكم
ثم لانا قد يكون بفعل منهي عنه كما مر في الفصل السابق لانا نقول

لم نرد الحصر الحقيقي بل اريد به نفي ما اعتقد اي طلب من ان معنى المعصية ليس مخالفة الامر لا اعتقاد ان ترك المندوب
مخالفة الامر وليس معصية او نقول الفعل المنهي عنه ايضا ترك المامور به لان النهي عن الشيء امر بضده، وترك المامور
به تحققها ان اذا ترك المامور به تحقق مخالفة الامر فنقول لو كان المندوب مامورا به صدق ترك المندوب ترك المامور
به وترك المامور به مخالفة الامر ومخالفة الامر معصية ينتج ترك المندوب معصية   كلاهما على سبيل المجاز هذا الوهم ما ذكر
من الدليل على ان المندوب مامور به وقد عرفت ما فيه فلا يوجب العدول عن الاصل وثبت ان المندوب ليس مامورا به
بالدليلين المذكورين كما هو المذهب المختار للفقهاء،   هو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب اي التكليف الزمت
على ما فيه كلفة وفعل المندوب اجل تحصيل الثواب فيه كلفة لانه التزام قصد توافقه ما اقتضاه الشارع وان كان مخالفا
لما اشتهاه المكلف فيكون التعب عليه تكليفا لانه التزام قصد الموافقة وفعل المندوب مكلفا به   والكلام فيه كما
في ان المندوب مامور به يقال من جانب الجانب الثاني لو كان المكروه منهيا عنه كان فعله معصية لان المعصية
مطلقا فعل المنهي عنه او ترك المامور به من جانب المصنف ان المنهي ينقسم الى نهي حرام ونهي كراهة وان ترك المكروه
طاعة بناء على ان النهي عن الشيء هو الامر بضده، او مستلزم له كما هو مذهب المثبت وهو القاضي وكل ما يكون تركه
طاعة فهو منهي عنه كما قيل مثلا في المندوب ويقال في نفي كونه مكلفا به التكليف الزام ما فيه كلفة ولا الزام في المكروه
وفي اتيانه ان تركه لتحصيل الثواب كلفة لان فيه التزام القصد   كثيرا ما يقول الشافعي اني اكره كذا منه قوله اكره
في الاوقات المكروهة صلوة لا سبب لها   وان لم يرد عليه نهي الا لم يرد نهي عنه فتقدم الجار والمجرور على متعلقه

وانه لا يطلق على المباح الجائز له معان في عرف الفقهاء، آ المباح وهو على ما عرف في تقسيم الحكم فعل المكلف
الذي تعلق به خطاب الله غير طلب له ولا لتركه بل مخيرا بينه وبين تركه ب ما لا يمتنع شرعا وهو ما لا يحرم سواء كان واجبا
او مندوبا او مباحا او مكروها يقال هل يجوز الصلوة في الدار المغصوبة او لا يجوز يعني تحرم او لا تحرم وهذا المعنى أعم مطلقا
ج ما لا يمتنع عقلا وهو الممكن العام المحصل المتناول للواجب والراجح والمرجوح وتساوي الطرفين يقال المحلوف عليه ان كان
ممكنا كما لو حلف والله ليصعدن السماء انعقد يمينه ووجبت في الحال وان جاز بان وجب كما لو حلف والله لا يصعد السماء
لم ينعقد يمينه والا انعقد وامكن الا ما في ضمنه وهو اعم من الاول مطلقا وبينه وبين الثاني عموم من وجه د ما استوى
الامران فيه اي استوى فعله وتركه في عدم الحرمة سواء استوى الشرع بينهما في ذلك بان تعلق له خطاب الشارع مخيرا بين فعله
وتركه كما في المباح او لم يتعلق به خطابه اصلا فيحكم العقل باستواء فعله وتركه في عدم الحرمة كما في فعل الصبي وكل
غير مكلف وهو اعم من الاول واخص من الثاني مطلقا ومن الثالث من وجه هذا وحمل ما استوى فيه الامران عقلا على
الممكن الخاص الذي نسبة ماهيته الى الوجود والعدم سواء الاقتضاء وكون فعل الصبي من هذا القبيل مطلقا مما لا يخفى
فيه لجواز ان يكون فعله من الممكنات السيالة والعدم فيه راجح وتحقيقه في الكلام على ان الجائز بهذا المعنى لم يرد في عرف الفقهاء،
ﻫ المشكوك فيه فيهما باعتبارين اي ما يشك فيه الفقيه من الشرع او العقل بالاعتبارين المذكورين وهما استواء
الامرين فيه شرعا او عقلا كما يدل عليه التقسيم لكم وعدم الامتناع شرعا او عقلا كما يدل التقسيم ب و ج وهذا يشتمل على اربعة اقسام
آ المشكوك فيه باعتبار استواء الامرين شرعا في نظر المجتهد وهو ما تعارض فيه دليلان يقتضي كل منهما نقيض حكم
الاخر ولم يترجح احدهما على الاخر في رأيه، فيتخير بين الحكمين على سبيل البدل لا على سبيل الجمع وحصول الحكم اما هذا او ذاك مثاله

قول ان نفى اذ لا متعلق من كفارة له مبدا الطالب متعلقة وينقطع حتى يمهل بحر به عن الكفارة فيه قولان هو على سبيل البحر احرحه
لان الاصل بقاء العبد فيستصحبه وثم لا نجوز لان الاصل اشتغال الذمة فيستصحبه فاذا اتفا رضي الاستصحابان
فالمحقق ان يتخير بايهما شاء والفرق بينه وبين الرابع ان الاستواء ههنا في نظر المجتهد وهناك في حكم الشارع واما هذا الشار
الغزالي بقوله ليس هذا الوجه من الاباحة في شيء لان المباح ما دل دليل واخذ حكم شرعي واستنع عدمه ولم يظهر في نظر
المجتهد امتناع عدمه فلم يجزم به فعدم امتناع نقيضه مشكوك فيه مثاله قول الزوج فيما افتى به الامام بوقوع الطلاق وذلك
في عدم وقوع الطلاق فيه لا يمتنع شرعا وبين السوا دل سبب الشك فيه وهو ان الطلاق انما يقع اذا قصد به رفع عقد النكاح
وهو ليس انهم يقصدون به هذا المعنى وثالثها المشكوك فيه باعتبار التساوي الامرين فيه عقلا في نفس المجتهد ورابعها المشكوك
فيه باعتبار عدم الامتناع في نظر المجتهد على قياس ما ذكرنا في الشرعي كما يقال المشكوك فيه المشكوك فيه
على ما يستوي طرفاه عقلا او شرعا في نفس المجتهد وعلى ما يمتنع شرعا او عقلا في نفس المجتهد فهذه اربعة معان كذلك
يقال ان يتزع على الاختيارية انه لا يدرك العقل لا اشتمالها على المصلحة او المفسدة وخلق منها مباح قبل الشرع بالاباحة
الاصلية لان الله خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة يقتضي اباحته له دفعا للضرر ولنا في المباح مقامان الاول ان الافعال الاختيارية
التي تدرك العقل عدم اشتمالها على المصلحة والمفسدة ولم يتعلق به الخطاب هل هي مباحة ام لا قالت المعتزلة مباح بحكم العقل
لعدم الحرج في فعله وتركه ونحن ننكر كونها مباحة والمباح عندنا ما حكم الشرع لعدم الحرج في فعله وتركه واذا حكمنا في مباح الاصل بالاباحة
انما حكمنا بها لا لعدم المدرك الشرعي مدرك شرعي بالتخيير عندنا وهو متعلق الخطاب وهذا مبني على ان الحكم الشرعي والعقلي وهذا الخلاف
مع جميع المعتزلة ذكره وليس مختصا بالمباح بل آت في جميع الاحكام ثم انا اذا لم يدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلق منهما
ثم يتعلق بها الخطاب الكاشف عن حالها هل هي مباحة ام لا قال بعض المعتزلة هي مباحة لعدم الحرج في فعله وتركه قال بالاباحة
قبل الشرع ونحن ننكر بذلك حكم الشرع بذلك وكذا ننكر معتزلة بغداد لعدم حكم العقل بنفي الحرج فيهما وتوقف فيها البعض
فيهم وهذا الخلاف مبني على ان المباح عدم الحرج في فعله وتركه سواء كان ذلك لعدم الحرج او لعدم الحكم به او هو حكم بعدم
الحرج في فعله وتركه اما بالخطاب من الشارع كما هو مذهبنا واما بالعقل كما هو مذهب المعتزلة وما لم يذكر مبناه بعينه وان ذكر اجمالا
في قوله في مسألة المسألة الاولى المباح فنقول له ان اردت المبيح لا حكم بحرج في الفعل والترك فمسلم وان اردت ورود الشرع
للاشرع وان اردت حكم العقل فخلاف المعروض نبه عليه مجملا مسألة ما في الباب انه واجب مبهم لا معين قال بعض
شارحي المنهاج لا يجوز كونه واجبا مخيرا الا انه يجب ان يكون واحدا من امور معينة وليس كذلك مجملا فاورد به على الاتحاد فقال
ان اراد تعيينها شخصا فخلاف الاجماع فان خصال كفارة اليمين ليست كذلك وان اراد تعيينها نوعا فكذا خصال كفارة اليمين كذلك
يحصل ترك الحرام من الامور واجبة على التخيير يعينها الشارع اما بالشخص او بالنوع وكلاهما منتف اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ترك
الحرام انما يحصل بالافعال وتعيينها النوعي انما يحصل بتمييز حقايقها وتميز كل منهما عما عداها بما يخصه كالصوم والاعتاق
مثلا لا بالاعراض العامة لكونها واجبة او مندوبة الى غير ذلك وهو منتف لانا نقول اللازم ممنوع والنوع متى كل نوع
من الفعل يتعلق به حكم ما والنهي وقد تواتر تلك الانواع والتعيين هنا بالاعراض العامة للاحتياج عن التفصيل بالعلوم لا بالجهل
بها على التفصيل واما ما لم يتعلق به حكم كالافعال الاضطرارية فهو ايضا متعين بالنوع لكونه اما حركة او سكونا لا نقول ان ذلك
حقيقة المباح وكان منها فغلطهم انا في الفعل تمام الحقيقة الحايز لكن باخذ مسامحة وهو مما لا يمتنع شرعا

سرادق م

للمباح لكن يمنع احد فقالوا الماذون في الفعل تمام حقيقة المباح فهو تمام حقيقة المباح والجواب ان الجايز مشترك بين معنيين مختلفين
مختلفة فان ارادوا انه تمام حقيقة الذي يراد فيها فالصغرى كاذبة والا فالكبرى كاذبة   ثم بعد جعلها امثلة للاسباب
ان لولا ساير المتن من ان الملك والضمان والعقوبات احكام مسببات لم يمنعوا ان يجعل هذه الثلثة امثلة لاسباب الحكم
بل كان اولى لعدم الاحتياج الى اضمار لفظ اسباب واقتران الحاقها بالاسكار وموجب الحكم وبيان كونها اسبابا للاحكام ان الملك سبب
اباحة الانتفاع والضمان اي الزام من له الشرع مالا في ذمة الغير سبب لوجوب ادائه عليه والعقوبات اي الجنايات على النفس
المعصومة واطرافها سبب لوجوب القصاص قال تعالى فان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال بعض المحققين لهذا
الشرح الضمان يعني اداء مال الذمة سبب براءة الذمة والعقوبات اي الحدود سبب سقوط المطالبة ثم قال وهو
بعيد وقد صدق فيما ذكره بل خطاء لان الكلام في اسباب الاحكام الشرعية وبراءة الذمة وسقوط المطالبة ليستا من الاحكام
ولو قال مما يسببان لحرمة المطالبة لكان له وجه   كالدين في الزكوة فالحكم وجوب الزكوة وسببه الغنى وهو كونه اهلا
لكونه بلغ نصابا والحكمة في السبب مواساة الفقراء من فضل المال اي دفع مفسدة حاجة بني النوع من المسلمين
بما ليس فيه مفسدة للمالك وهو فضل ماله والمانع هو الدين وحكمة المانعية كونه محتاجا لقضاء الدين اي ما خرج للزكوة
ولو كان عليه زكوة وهذه الحكمة تخل بحكمة السبب المنه اي منافيها لاشتمال حكمة السبب على فضل المال وحكمة المانع
على عدمه والحكمة ما يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او تكميلها
وهي اللذة ووسيلتها او دفع مفسدة او تقليلها وهي الالم ووسيلته سواء كانتا في الدنيا او في الاخرى   وحقيقة الشرط انه عدمه
مستلزم لعدم الحكم اي حقيقة الشرط وذلك لان وجود الحكم مستلزم لوجود الشرط بالاتفاق وعدم اللازم مستلزم
لعدم ملزومه واذا كان عدمه مستلزما لعدم الحكم كان عدمه منافيا للحكم للمنافات الضرورية بين اللازم ونقيض اللازم
واذا كان عدمه منافيا للحكم وقد عرفت ان المانع ينقسم الى مانع للحكم ومانع للسبب فعدم الشرط ايضا قد يكون منافيا
للحكم وقد يكون مانعا للسبب وقد اختلف العبارات في الشرح عن مانع الحكم ومانع السبب فاعتبر في وجود المانع للحكم
المنافات بين حكمته ونفي الحكم والمانع للسبب المنافاة بين حكمته وحكمة السبب وعكس ذلك في العدم المانع فاعتبر
في العدم المانع فاعتبر العدم المانع للحكم المنافاة بين حكمة العدم وحكمة الحكم والمانع للسبب المنافاة بين حكمته ونفي
السبب ثم اعتبر في مثال العدم المانع للحكم المنافاة بين نفي العدم وحكمة الحكم وفي مثال العدم المانع للسبب المنافاة بين
ذات العدم والسبب وقصد بهذا الاختلاف التنبيه على فائدة وهي ان حكمة الشيء مع ذلك الشيء متلازمان والمنافاة لحكمة
الشيء متلازمان ومستلزم للمنافات مع حكمته وبالعكس لان احكام المتساويات متساوية   فالحكم كالقدرة
على التسليم مثال لكون عدم الشرط مانعا للحكم فالحكم ههنا صحة البيع وحكمته اباحة الانتفاع والشرط القدرة على التسليم
وعدمها يستلزم حكمة هي عدم الانتفاع وهذه الحكمة تنافي صحة البيع وحكمها اي الحكم في قوله تنافي حكم البيع يعني الحكم كما في قوله
عدم الحكم من البيان سهوا وان من السهو حكما والسبب كالصلوة مثال لكون عدم الشرط مانعا للسبب والحكم ههنا وجوب
الصلوة وسببه تعظيم البارئ وحكمة السبب رعاية حسن الادب والشرط الطهارة عن الحدث والخبث وعدمها مشتملة
على حكمة هي سوء الادب فان من دخل على رئيس من غير تنظيف بالغسل لاطرافه التي لابد من اظهارها وتراكم عليها الغبرة
والقذارة التي ملتفت بها لحاله استخف واستحق مقته ونسب الى سوء الادب وهذه الحكمة منافية لتعظيم البارئ وحكمته   فالعدم

لطهارة مع

عند المتكلمين موافقة الامر الشارع قال صاحب المنهاج الصحة استتباع الغاية وغاية العبادة موافقة الامر عند المتكلمين
وسقوط القضاء عند الفقهاء فعلى هذا لا يكون تعريف الصحة بما ذكره المص حسنا لان غاية الشيء لا تحمل عليه في تحقيق
تعريف الشيء بالاضافة اي غايته وسيجيء في الشرح واشار اليه هذا   لانا نقول المعنى دفع الوجوب المقصود من قولهم
الصحة سقوط القضاء دفع وقوع وجوب قضائه وهو لا يقتضي سبق تحققه لان دفع الشيء لا يقتضي سبق تحققه وهذا يشعر بان
القضاء انما يكون بامر جديد كما اشار اليه في تعريف القضاء بقولهم ما سبق له وجوب واما من لا يقول اختصاص القضاء
بامر جديد فايراد السؤال على مذهبه ان يقال القضاء ثم يثبت فكيف يسقط والجواب ان المراد بسقوط القضاء
دفع ثبوته لا رفعه ويمكن ان يقال الوجوب في السؤال والجواب معناه اللغوي وهو الثبوت فيتناول المذهبين [illegible]
ولو فسر ما في العبادات به ورجعنا الخلاف الى الخلاف في ثمرته لكان حسنا هنا ما ذكره المص في تعريف الصحة
على وجه الخلاف ليس حسنا لانه على تقدير تسليم صدقه على الصحة ليس جامعا لعدم صدقه على صحة الحكم في العبادات وعلى
ترتب الحكم المطلوب منها عليها ولو فسرنا ان الصحة في العبادات ايضا بهذا لكون تعريفا لمطلق الصحة ورجعنا الخلاف في تفسيرها
اي الخلاف في تفسير غايتها بان فسرنا غاية الصحة في العبادات بما ذكره في تعريف الصحة على وجه الخلاف اذ لا يلزم الخلاف
في غايتها الخلاف في نفسها بالاضافة اي الغاية على التعميم لكان حسنا كما فعله صاحب المنهاج بكون المعرف صادقا
على المعرف وجامعا فان غاية الصحة في المعاملات اباحة الانتفاع   قالت الحنفية البطلان في المعاملات هو ما لا مشروع
باصله انما قيد البطلان بقوله في المعاملات ليدل على انه متميز عن المعطوف عليه وهو الفاسد لان الاصل اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في قيود المعطوف عليه وانما قلنا باعتباره في الفاسد لان الصحة عندهم كما قاله صاحب التحقيق ان كان في
العبادات بمعنى يكون الفعل مسقطا للقضاء وان كانت في المعاملات لكون الفعل سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه
شرعا واحد فاتفقوا ثم في هذا الاصطلاح وانما فسروا الصحة بالمشروع باصله ووصفه وهذا التعريف جامع لصحة
الاحكام في العبادات والمعاملات ولا خلاف في ان البطلان لا واسطة بين الصحة على الاصطلاح والمتوافق عليه والبطلان فعندنا
ليس واسطة بينهما بل يرادف الباطل وعندهم واسطة بينهما في المعاملات كالبيع الفاسد لكونه مشتملا على زيادة في احد
الطرفين في الربويات او شروطا بما لا يقتضيه العقد فانه ليس بباطل لانعقاده ولا صحيح لكونه غير معتد به باباحة الانتفاع
ولو اسقط الزيادة او الشرط صح لا في العبادة لان صوم العيد لو نذر فاسد عندهم لكونه مشروعا باصله وهو الصوم لا انه
امساك عن المفطرات الثلث مع النية وهو حسن لذاته ومشروع وغير مشروع بوصفه وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله في ذلك
اليوم وليس واسطة بين الصحيح والفاسد بل صحيح عندهم ويسقط القضاء وان الاولى ان ينظر في ذكر البيع وبصوم
يوم ما في بدله فيه لتوقف بيان كون الفساد واسطة بين الصحة والبطلان على تفسير الصحة في المعاملات وكون الشارح تفسيرها
ولو لا ذكر لاستغني شرح هذا المقام عن تفسيره   وقد يظن ان الصحة والباطل في العبادات من جملة احكام الوضع
او لان الشارح في ان يكون عقود المعاملات مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها يتوقف على تفسيرهما في العبادات ولم يتعرض
لتفسيرهما في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونهما من احكام الوضع والانكار انما يصح اذا كانا في العبادات لا في المعاملات
فظهر انه لا خلاف في كلام المص والشارح في هذا المقام بذكر القيود وتركها بل كل ذكر بالنظر الى اعتبار امر يقتضيه المقام اللهم
الا ان يكون من سهو الناظر وقلة التدبر عصمنا الله منها وما قالوه فانكر ذكره ثم نقل هو منكر السند انكار ذكر المص تعريفها بانه
قوله   ليس مرضيا عندنا كما هو دابه   وذكر لانا نعد

وردود امر الشارع بالصلوة بالتيمم محتاج في معرفة كونها صحيحة او غير صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء او للاعلى ماهو
اصطلاح الفقهاء الى توقيف من الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلوة المتيمم المقيم وفاقد الطهورين والمربوط
وللاعمى المتحير الذي تحرى له بصير انه في اناء من احديهما طاهر والاخر نجس واختلف تحريهما والبصير المتحير فيهما
وبعضها يسقط كصلوة المتيمم المسافر والعاجز من استعمال الماء لبرد ولا يعرف ذلك بمجرد العقل ولهذا اورد بعض
الاصوليين في احكام الوضع بانه لا احتياج في معرفة كونها صحيحة الا ان يعني كونها موافقة لامر الشارع لا يعود ويرد الامر
بناء على ما عليه المتكلمون ويكفي في ايراده في احكام الوضع من وجه على وروده الشرع وتوقيفه   ومنها الرخصة والعزيمة
الا ان من احكام الوضع وهي ستة الحكم بالسببية والمسببية والحكم بالشرطية والمشروطية والحكم بالمانعية والممنوعية والحكم
بالصحة والحكم بالبطلان والحكم بالرخصة والعزيمة وايراد البعض اياها في باب احكام الوضع من غير ان ينكر كونها من حكمها
انكار دخول الصحة والبطلان يدل على انها من جملتها كما في الثلثة الاول فان قيل تقسيم الرخصة الى الواجب والمندوب
والمباح يشعر بكونها من احكام الاقتضاء والتخيير وهذا ينفي كونها من احكام الوضع قلنا الشارع في الرخصة
حكمان احدهما كونها وجوبا او ندبا او اباحة وثانيهما كونها مسببة عن عذر كائن في حق المكلف يناسب تخفيف الحكم عليه
مع قيام المحرم وهو من احكام الوضع لانه حكم بالمسببية كما في غير الرخص قال صاحب المنهاج الحكم اما سبب او مسبب
كجعل الزنا سببا لايجاب الجلد ولجواز اجتماعهما في شيء واحد من جهتين فان ايجاب الجلد من احكام الاقتضاء
من وجه ومن احكام الوضع من حيث كونه سببا عن الزنا والرخصة بالحقيقة نوع من احكام الستة الا انها تميزها
عن اخواتها بصفات مخصوصة وهو ان السبب مناسبة للمكلف يناسب التسهيل عليه مع قيام المحرم جعلت
قسيما لها كما ان الانتفاء نوع من المجازفة وجعلت قسيما له بذلك   وحاصله ان دليل الحرمة اذا اقتضى معمولا له
ودليل الحرمة يتناول تحريم الفعل كما اذا كان الفعل حراما بدليل ثم رخص فيه كما في جواز اكل الميتة وقد كان حراما
بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم الترك كما اذا كان ترك الفعل حراما بالدليل الدال على وجوبه ثم رخص في تركه
كما في الرخصة في ترك الركعتين من الظهر للمسافر وقد كان حراما لقوله تعالى اقيموا الصلوة لدلوك الاية وقوله عم صلوا
كما رايتموني اصلي وقوله بقي معمولا به يدل على ان النسخ لا يسمى رخصة لان دليل الحرمة في صورة النسخ لم يبق
معمولا به وذلك كالاصر والاغلال التي وضعت عنا ولم يبق مشروعا في حقنا وقوله وكان التخلف عنه لمانع يدل
على ان حكمه الحرمة لم يبق في محل الرخصة لان حكمه اما وجوب او ندب او اباحة فلو كانت الحرمة باقية لزم اجتماع
المتضادين فتزلزل الى نعف على نقض الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس حراما عليه   فلا ان يدل على ان العذر
اذا لم يطرا للمكلف وحكم عليه بخلاف دليل الحرمة ابتداء كما في خصال الكفارة المرتبة لم يكن رخصة اما اذا حرم على
على المكلف شيء بدليل ثم حلل له لعذر فحكم عليه بخلاف دليل الحرمة المعمول به كان ذلك رخصة كما حرم على المسافر
ترك صوم رمضان وركعتي الصلوة الرباعية وغسل الرجل بدليل بحل تلك الامور عليه ثم طرا له عذر مع السفر
ولبس الخف مرخص له تلك الترك في حق المكلف يدل على ان المكلف لو لم يبق مكلفا بغير طرد العذر لم يثبت رخصة فانه
لان الرخصة انما يكون في الاحكام الاقتضائية والتكليف مشروط كما فعل هذا الا يكون عدم تحريم مثل اجراء الكفر كالشرك
لولا ثبت الحرمة
على لسانه وافطار رمضان واتلاف مال الغير وشبهه على الاحرام رخصة لان الاكراه يمنع التكليف

في حقه بخروج المخصوص لانه لم يرد به بدليل الحرمة واعلم ان الحنفية قسموا الرخصة الى اربعة اقسام ما استبيح
مع قيام المحرم وقيام حكمه اي يكون حكمه حكم المباح ولا يكون مباحا وعدوا منه الحرمات لو صدرت من المكره
كاجراء كلمة الكفر وغيرها وترك الخائف الامر بالمعروف ثم ما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان زوال
العذر كفطر المسافر والمريض ثم ما نسخ عنا من الاصر والاغلال ثم ما يسقط عن العباد في محل الرخصة مع كونه
مشروعا في الجملة كالمسح على الخف وقصر الصلوة وقالوا تسمية الاخيرين بالرخصة مجاز   او مباحا كالفطر في السفر
قيل المسافر اذا لم يتضرر بالصوم فصومه احب وان تضرر به فافطاره احب والفطر لها مندوب او جايز بمعنى
لا يمتنع شرعا الا انه مباح والحب منه بانه مباح عند بعض الفقهاء ويكفي في التمثيل ذلك   وان ظن توهم انه ممتنع
بغيره وليس كذلك لما ان العلم تابع للوقوع فتعلقه بعدم الفعل الاختياري للمكلف بمعنى ان المكلف تركه باختياره قادرا
على فعله وتركه والمراد بامكان الفعل كونه مما يتعلق قدرته وسيجيء في الفصل الثاني بهذا انه لا يخرج الممكن عن الامكان
يعلم امتنع وانه يجب تعلق العلم بوجود الفعل او عدمه فلو صح ما ذكره يكون كل تكليف تكليفا بما ليس في وسعه
وانه بط بالاتفاق   فان قيل لو لم يتصور حاصل السؤال انه لو امتنع تصور المستحيل لامتنع التصديق بامتناع
الجمع بين الضدين لان التصديق فرع التصور واللازم بط وحاصل الجواب انا لا ندعي امتناع تصوره مطلقا بل
نعني امتناع تصوره حقيقة على وجه يكون الثبوت حاصلا له وكلا التقديرين منتف في التصديق بامتناع الجمع بين الضدين
لانا لم نتصور فيه حقيقة اجتماع الضدين بل تصورناه على سبيل التشبيه والتمثيل فلم تثبت للضدين الجمع بل سلبناه ومع
التصديق المذكور انه لم يثبت للضدين مثل الجمع بين النقيضين فلا يرد ما ذكرتم   فان قيل المستحيل متصور ثبوته
ذهنا هذا معارضة للدليل الدال على بط اللازم في قوله لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول وتوجيهها انكم
وان اقمتم دليلا على ان المستحيل ممتنع ان يكون مستدعى الحصول لكن عندنا ما يدل على انه يمكن ان يكون مستدعى الحصول
وهو ان استدعاء حصوله انما يقتضي تصوره مثبتا على الاطلاق لانه كاف في استدعاء حصوله وطلبه وتصوره مثبتا على
الاطلاق حاصل لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتي مثل ان نقول المستحيل معدوم ومستحيل والخبر الثاني وان لم يكن مفيدا
لم ينافي ما قصدنا وصدقه والحكم بثبوت شيء لاخر فرع تصوره مثبت الحصول واذ ليس ثبوته في الخارج فلو كان في الذهن
فيتصور مثبتا على الاطلاق وذلك كاف في طلبه فيمكن ان يكون المستحيل مستدعى الايقاع قوله لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتي
وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه ظاهره يشعر بانه دليل على ان المستحيل ثابت ولهذا رتبه   عليه بقاء النتيجة
وقال فهو ثابت معارضة في المقدمة القائلة بان ماهية المستحيل ينافي ثبوته لا في ما ذكرتم والانتقال والحكم بثبوت الشيء
لغيره فرع تصور ثبوته كما ذكرتم ولم يكن المتصور في قوله المستحيل متصور ثبوته بصيغة اسم الفاعل عن تصور الشيء الخا
صار ذا صورة لتوافق دليله لانا نقول لو كان معارضة فيما ذكرتم لم يحتج الى قوله وذلك كاف في طلبه ولم يلائم قوله في اخر الفصل
لحكم الذهن على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره للخارج الخ لانه يدل دلالة ظاهرة على انه اراد بالمتصور المتعقل لا الصائر
ذا صورة وانما قال ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه ولم يقل كما ذكرنا لان مراد المستدل هو بط كون المستحيل
متصور الثبوت بناء على انه لا ثبوت له فاراد ان يبين بط اساسه فبين ان له ثبوتا ليكون تنبيها على ان المستحيل يمكن
ان يتصور مثبتا فان قيل كون المستحيل له ثبوت لم يبين والدليل المذكور لم يدل عليه لان الحكم على المستحيل بالثبوتي

الثبوت لا يتوقف على ثبوت الشيء له لعدم ثبوت المستحيل لجواز ان يكون الحكم كاذبا قلنا لا خلاف في صدق قولنا المستحيل
معدوم فيكون المعدوم ثابتا له فيلزم ثبوته   قلنا ما ذكرتم باطل بوجوه الاول انه يبطل المعارضة المذكورة بتلفيه اوجه آخر
تصور المستحيل على وجه يكون له ثبوت في الذهن ليس تصور المستحيل لان الصورة الذهنية يجب ان يكون مطابقة لما في
الخارج والا لم يكن تصورا له ولا ثبوت للمستحيل في الخارج وهو ظاهر وارد لان الصور الذهنية انما يجب مطابقتها لما في الخارج
فيما اعتبر مطابقتها له لا في مطلق القيود فان الصورة الذهنية قد يعرض لها من حيث كونها في الذهن امور لا يحاذي بها
في الخارج وتسميه المنطقيون بالمعقولات الثانية وهذا لا يقدح في كونها مطابقة لما في الخارج لانا لم نعتبر فيها ان التصور
في الخارج كذلك وكون المستحيل مثبتا في الذهن من هذا القبيل لان الثبوت اما مطلقا امر خارجي او ذهني والكل منها يتحقق وتوهم
لتصور تحققها ثبوت وهنا فهي باعتبار الذات مندرجة تحت اللاثبوت وباعتبار العارض تحت الثبوت ثم ان المحكوم
عليه بحكم ثبوتي وهو الحكم بالامتناع في قولكم المستحيل مستحيل لان الامتناع واللاثبوتي انه ان اراد فانه ليس هو الثابت في الذهن
والا كذب الحكم لان الثابت لا يكون مستحيلا وان اراد هو الثابت خارجا بالاتفاق فلا يكون له ثبوت اصلا فبطل قولكم وهو
ثابت والتحقيق فيه ان هذه قضية خارجية سالبة الطرفين في قوة السالبة الا انه اثبت فيها السلب وثبوت السلب للشيء
في الخارج لا يقتضي ثبوته ثم ان قولكم المستحيل معدوم ومستحيل قضية خارجية سالبة الطرفين والحكم على الشيء بامر ثبوتي
باعتبار الخارج يستدعي تصوره مثبتا في الخارج وهو منتف كما بينا انه يمتنع تصور المستحيل مثبتا في الخارج وتصوره
مثبتا في الذهن لا يكفي في صدقها وح لا يتم ما ذكرتم في بعض المعارضة واذا لم يتم لم يضر بما هنا ويمكن منع المقدمة القائلة بان
تصور المستحيل مثبتا على الاطلاق كما في الطلبة ان التكليف به بان التكليف بالمستحيل يستدعي حصوله في الخارج الا ان
المصنف لم يصرح بهذه المقدمة في المعارضة وبعرف ابطالها في المنع الثابت فلم يتعرض لها واعلم ان الضمير الذي اضيف اليه
التصور في قوله تصوره هنا وفي قوله يستدعي تصوره في الخارج وكذا المستتر في قوله وهنا انه لا يتصور ثبوت المستحيل
بدليل قوله في اول المعارضة المستحيل متصور ثبوته وهنا حيث جعل المتصور ثبوت المستحيل لا نفسه والمعارضة
فهذا ممنوع عليها   وكذا كل من علم ثبوته قبل تمكنه من الفعل المامور به يخبر بذلك اه ان الفعليين في قول المص وكذا كل
من علم موته ومن نسخ عنه قبل تمكنه بينا زمان الظرف بعدهما لان من علم الله موته بعد تمكنه من الفعل المامور به
وتركه ليس كالعاصي بل هو العاصي لكن ينبغي ان يعلم ان المراد بعدم تمكنه عدم اقتداره الذي يكون مع الفعل من الوجدان
بشرائط التكليف وادراك الوقت كمن مات وسقط وقت الواجب الموسع مع شرائط التكليف بلا اداء فانه مامور بالفعل
لانه لو اتى به في اول الوقت كان اتيا بالواجب وليس عاصيا بالترك اذا لم يظن انه يعيش في اخر الوقت لا عدم اقتداره
مطلقا فان من لم تحصل الوقت اذ كونه على شرائط التكليف ليس مثل العاصي في كونه مامورا به وامتناع وقوع الفعل منه
وهذا مبني على ان القدرة مع الفعل بخلاف عدم التمكن قبل النسخ فانه قد يكون لعدم مجيء وقته وعدم التمكن مطلقا فيتناولهما
يتناولهما   احد ان ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع المحال يطلق على الممتنع بالذات كالجمع بين النقيضين وعلى الممتنع بالغير كالمقدور
لازمه شرطه وعلى الممتنع بالعادة وهو ما لا يتعلق به القدرة الكاسبة للعبد عادة ومحل النزاع هو الاخير وما ذكرتم ليس منه
هذا ان سلم ان علم الله به واخباره بعدم الوقوع سبب امتناع وقوعه وهو ممنوع لان اخباره تابعة لمعلومه وعلمه تابع للوقوع
لا سبب له والى هذا المنع اشار بقوله وان امتنع بغيره من علم او خبر فان ان انما يستعمل في الامور المشكوك فيها   واما ما كان نفيه والمنع

الآخر يعني ما تعلق العلم بوقوعه من وجود الفعل وعدمه تعين للوقوع وامتنع وقوع نقيضه لئلا ينقلب
علمه تعالى جهلا وعلى التقديرين يلزم التكليف بالمحال اما اذا تعلق التكليف بما امتنع وقوع نقيضه فظاهر واما اذا
تعلق بما تعين للوقوع فلانه تكليف بايقاع ما تحتم وقوعه ويستحيل تحصيل الحاصل ومنع الايقاع انما يكون
لو كان حصوله بغير ذلك الايقاع التحصيل وهو ممنوع فالاولى ان يقال التكليف بالعين تكليف بالواجب وبما ليس ما وسعه
لانا نقول هذا خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكره بعض اجمالي لقوله لان العاصي مامور وقد علم الله انه لا يقع
وتوجيهه ان تعلق علم الله تعالى باحد طرفي الفعل ان كان سببا لامتناع الطرف الآخر كان سببا لوجوب الطرف الاول
تعلق به لان الامتناع والوجوب طرفي النقيض متلازمان وجواب النقض انما يتوجه باحد ثلثة امور بيان عدم
اجزاء الدليل في صورة النقض وعدم تخلف الحكم عنه وتحقيق المانع فيها واما منع كون علم الله تعالى سببا لوجوبه وامتناع
نقيضه فهو منع كون وصف لعلة مؤثرا في الحكم وليس بدفع النقض بل يحقق مرام الناقض   واما الموت والنسخ
والاخبار فلا يتم بها ان ذلك في قول المص بان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل ان رد الى الدليل
آ والدليلين الاخيرين للاشعري لان الثلثة المتوسطة ايضا لانها لا ينتفي ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لا يعم كل تكليف
وكون كل تكليفا بالمستحيل بلا اجمال والجرور خبر الكون الا لكون كل تكليف تكليفا بالمستحيل او الكون مبتدأ
وبط خبر   وهو منع لان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه بدليل قول المص وهو يستلزم ان لا يصدقه
لنا ربما ان تصديقه في ان لا يصدق فيه وضمير هو عايد اليه وهذا الحكم ممتنع لذاته لان فرض وقوعه يستلزم لعدم وقوعه
وكل من فرض وقوعه لا وقوعه كان ممتنعا بالذات فيكون ممتنعا عادة بالطريق الاولى وبهذا الاستدلال بعضهم على ان التكليف
بالممتنع لذاته واقع اذ الكان لهذا التصديق مع امتناعه واقعا كان التكليف بالمحال واقعا   اذ يعلم تصديقهم بيان الالتزام
تصديقهم للرسول في ان لا يصدقوه لعدم على وجه بديع انهم حوله احد كما حام وهو ان تصديقه للرسول في ان لا يصدقه تصديق
لقوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فلو صدر منه تصديقه للرسول في هذا الخبر علم وقوع الخوف في ساعه
كذا من السنة مستلزم عادة التكذيب من قال لا خوف في السنة اصلا فيكون تصديقه للرسول في ان لا يصدقه لو فرض
وقوعه مستلزما لتكذيبه للرسول في ان لا يصدقه اصلا وتكذيبه فيه مستلزم لعدم تصديقه فيه لامتناع الجمع بين التصديق
والتكذيب في شئ فيستلزم كل منهما نقيض الآخر فيكون تصديقه في ان لا يصدقه مستلزما لعدم تصديقه
فيه وان قال ويلزم تكذيبه وهو قال ويلزم عدم تصديقه ايضا لان التكذيب اخص من عدم التصديق واذا التزم شئ
الاخص كان مستلزما للاعم بالطريق الاولى   الجواب انهم لم يكلفوا الا بتصديقه اي بادة الحصر للدلالة على انا سلمنا
انا ابا جهل واخوانه كلفوا بتصديق الرسول فيما جاء به لكن لا نسلم انهم مكلفون بتصديقه في انهم لا يصدقونه في شئ فلا يلزم
التكليف بما يستلزم نقيضه وذلك لانهم كلفوا بتصديق الرسول على جميع ما جاء به اجمالا اولى كل ما علموا علموا بحيثيته تفصيلا
وقوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ليس مما علموا بحيثيته لانه اخبار للرسول بحالهم وليس من الاحكام المتعلقة
بافعالهم حتى يجب تبليغه اليهم فلا يكونون مكلفين بتصديقه فيه والتصديق في غيره مما جاء به يمكن وقوعه منهم عادة فلا يكون
التكليف به تكليفا بالمحال وتعلق العلم والاخبار بعدم التصديق منهم لا يخرج من الامكان لانهما تابعان للوقوع لا السبب انهم نبه
بقوله نعم لو علموا الخ على ان تكليفهم بالتصديق في هذا الخبر المذكور انما يكون اذا لم يعلموا الخبر المذكور اما اذا علموا سقط عنهم التكليف

بالكلية لان فايدته الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه يثابوا بذكره ويعاقبوا واذا علموا ان الفعل لا يصدر منهم لم يتعلق العزم به
بعدمه وان لم يخرج بذكر من هذا الامكان لم يثاب منهم العزم عليه وعلى تركه لانه هو العزم بعدم الفورية والتكليف مثله
غير واقع وان جاز لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي وانما قيدنا الشرط بالشرعي لان حصول
الشرط العقلي في التكليف به اذا لم يمكن تحصيله للمكلف حتى ينتفي التكليف بانتفائه وليس شرطا فيه ان امكنه تحصيله
على ما مر في الاشارة اليه في مقدمة الواجب واما الشرط اللغوي فلا تعلق له بما نحن فيه السلب كما سيجئ وقيدوا التكليف بالفعل
لان الاكثر اتفقوا على ان حصول الشرط الشرعي للفعل المنهي عنه ليس شرطا في التكليف بالنهي عنه كما في النهي عن صوم
يوم العيد لان الانتهاء يمكن مع الكفر دون الامتثال ان الاصوليين كثيرا ما يعرضون المسئلة في بعض جزئيات
محل النزاع للتقريب الى الفهم وتسهيل المناظرة فقوله والاكثر على جوازه حكمة معترضة بين الفعل ومعموله وهو
المفعول له ان الاكثر اكثر العلماء على جواز مثل هذا العرض في العلوم كما فرض المتكلمون مسئلة كون الوجود زايدا على
الماهية في الممكنات في بعض الجزئيات قالوا وجود المثلث زايد على الماهية لانا نعقل ماهية المثلث ونعقل عن وجود
الخارجي والذهني ومنعه الاولون قائلين لان القاعدة الكلية لا يثبت بمثال جزئي ودل قولهم ذلك بما اشار اليه بقوله
واذا ثبت ثبت على الجميع لعدم القائل بالفصل لاتحاد الماخذ لنا مثلا مان اي الجواب قطعا ان قبل الاولى في الثاني
لهذا المقام لانه تحرير محل النزاع والاخر اقامة الدليل وقوله لو كان شرطا لم يجب صلوة على محدث دليل على الوقوع وقوله
لو كلف بالصحة دليل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز والشرح لا يوافق المتن قلنا قوله في التحرير والا لما ادى الوقوع اشعر
بان امكانه قطعي حيث خص الظهور بالوقوع واقامته دليلا قطعيا اولا ثم قوله الوقوع وذكره دليلا نقليا ظنيا يدل
على ان ما تقدم من الدليل القطعي للامكان لا للوقوع وكذا قولهم في المعارضة الثانية لو صح لامكن الامتثال يشعر بان النزاع
في الجواز واما قوله لو كان شرطا لم يجب على محدث فكما يدل على وقوع التكليف بدون حصول الشرط الشرعي يدل
على جوازه ولما افرد الوقوع بالذكر وصرح بهذا وذكر دليله علمنا ان مراده بهذا الدليل اثبات جوازه ولا انه لم
قبل النية شرطا لتكبير التحريم مقارنة النية له فلم يجز التكليف بالفعل الا بعد حصول شرطه لم يكن التكبير واجبا قبل حصول
النية واللازم باطل لان زمان حصول النية زمان التكبير ليحصل المقارنة والتكليف يجب ان يكون قبل الفعل لان الشرع قد
الفعل متقدم عليه كما مر ولا اللام من الله قبل الهمزة لو قال المصلي في تكبير التحريم الله اكبر بادى الواجب اتفاقا
وجوب الكل مستلزم لوجوب كل جزء من اجزائه فيكون التلفظ بكل حرف من الله واجبا والترتيب في الحروف
في التلفظ بحروفه شرط شرعا كما هو شرط لغة فيكون التلفظ بغير الحرف الاول منه مشروطا بانقضاء التلفظ بالباقي
شرعا الجواب انه غير محل النزاع تقديرا لجواب ان التقرير لا لكم هذا نصب للدليل في غير محل النزاع لانكم
علمتم الخلاف في قوله الكافر مامور بفعلها حالة كفره فيه الفعل والطاعة واليه الاشارة بقوله اذ لا نزاع انه مامور به
حالة كفره ونحن نجعله قيدا في المامور وما ذكرتم لا يبطله لعدم بطلان اللازم اذ يمكن ان يؤمن حالة الامر ويفعل النزاع فهم
الاشارة نعم يصح منه اي والجواب انه يمكن في الكفر ان يختار ان الكافر يمكن منه الامتثال في زمان كفره بان يرجع
الايمان في زمان الكفر ويفعل الفروع في ذلك الزمان وايقاع الفرع في زمان كفره ممكن وبان يمتنع قوله فان ثبوت زيد كافرا بالفعل
في هذا الزمان لا ينافيه زيد مؤمن بالامكان في هذا الزمان فانه لا يمكن ايقاعه مع الكفر وامتنع صدق زيد مؤمن كافرا بالفعل في زمان

وذكر ضرورة بشرط المحمول اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الامتثال واحد وهذا لا يضر فان العدم يتوقف ما او مبنيا عليه
في الكفر غير ممكن هنا فانه يعلم ان الاسلام الكافر في حالة الكفر غير ممكن لانه يصدق عليه انه كافر فلو اسلم في صدق عليه انه مسلم فيلزم
اجتماع المتضادين في زمان واحد ووجه دفعه ان صدق زيد كافر بالفعل لا ينافي صدق زيد مسلم بالامكان بل انما ينافيه
لو اخذ ضرورة وضرورة ولا ضرورة الا بشرط المحمول وهو لا ينافي الامكان الذاتي لصدق قولنا زيد كافر بالضرورة بشرط كونه كافرا
وزيد ليس بكافر بالامكان كيف وهي ثابتة في جميع القضايا الفعلية مع امكان نقيضها نعم انما ينافي الامكان يعني سلب
الضرورة بشرط المحمول اذ لا يمكن عدم كون زيد بشرط الكفر كما يصدق مثلا زيد قائم بالضرورة بشرط كونه قائما ويصدق في زيد
ليس قائما بالامكان بشرط كونه قائما   لان القدرة نسبتها الى الطرفين سوا شروع الخلاف الى الخلاف في تفسير القدرة
الحادثة فمن فسرها بانها منزلة الاثار المختلفة او صفة توثر على وفق الارادة كالمعتزلة قال وهي متقدم على الفعل
ونسبتها الى الطرفين سوا وجواز ان يكون التعلق بهذا النهي نفي الفعل ومن فسرها بالحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور
الفعل عنه كالاشعري قال القدرة مع الفعل وليس نسبتها الى الطرفين على السوا فلم يجوز كون المكلف به عدم الفعل
واعترض عليه بوجهين هذا جواب عن المنع باثبات المقدمة الممنوعة وان عبر عنه بالاعتراض لان قوله واجيب
عنه بانا لا نسلم انه غير مقدور منع المقدمة القائلة بان العدم مقدور وهذا كما ترى اثبات لكونه غير مقدور فمكن ان طرف
العدم انما انه لم يشا فلم يفعل ان لم يشا ولم يفعل وان شا عدمه فلم يفعل الا انه فعل عدمه اذ لا يكفي في كون العدم اثرا بحدانه
لم يشا فلم يفعل وان شا ~~عدمه فلم يفعل الا انه فعل عدمه اذ~~ لا يكفي لان ما لم يفعل الواجب بالذات يصدق عليه انه لم يشا
فلم يفعل وليس اثرا للقدرة بالاتفاق   التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه قال الامام مذهب الشيخ الى الحق ان القدرة
الحادثة مع الفعل لا يسبقه بناء على انها عرض والعرض عنده لا يبقى زمانين فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حصول
المقدور متعلقا للقدرة وهو محال ومذهب المعتزلة ان القدرة سبقه والحادث ليس متعلقا للقدرة كالباقي الى سائر الوجود
والاصوليون من مذهب الشيخ نحو هذا الخلاف ان التكليف على الفعل انما يتوجه عند المباشرة على مذهب
الشيخ بطلانه تقضيه قائل ان يتحد مذهبا النفيه اما اولا فلانه خارق للاجماع لان القاعد في حال قعوده
مكلف بالقيام الى الصلوة باتفاق اهل الاسلام واما ثانيا فلان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا وعدم
حصوله وقت الطلب على ما سنحقق في بحث التكليف بالمستحيل وتقرر في التعريفة ايضا تكليف بحصول
ان يطلب كاين وتنتج حاصل واذا كان بط ويم يلزمه الشيخ ويلزمه من قوله القدرة مع الفعل
يجوز ان يكون التكليف اي الطلب قبل حصول الفعل والمطلوب الذي هو المقدور حاصلا عند الطلب
بل يجب ان يكون الامر كذلك لما ذكرنا فكيف يصح ان ينسب الى الشيخ اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف لم يحرر
مذهب الشيخ على ما ينبغي الاصوليون لانهم لم يبينوا ثبوت التكليف قبل الفعل على مذهبه في القدرة ولا احل
ما قاله الامام لم يحكم بان مذهبه عدم انقطاع التكليف حال حدوث الفعل وكان ان وجه كبيرا اما نقول عند
قراءة هذا الموضع عليه ليس هذا التحرير على ما ينبغي فلذلك بنى عليه ما بنى من انه لا يتحقق عند الشيخ محل النزاع فينقطع
بعد الفعل اتفاقا الاتفاق قبل الثبوت قبل الفعل والانقطاع بعد كليهما وكانه لم يعتبر ما ذهب اليه بعضهم
من ان موافقة الامر لا تقتضي الاجزاء لما قال الامام من ان سقوط هذا المذهب واضح لا حاجة الى تكلف فيه على ان
الاتفاق قد يطلق وان وجد مخالف قال الشارح

الفاضل لو انقطع التكليف بعد الفعل لزم ان ينعدم الطلب القائم بذاته تعالى وهو محال لان صفته تعالى كما هي ازلية ابدية وجوابه
ان الكلام في الازل كسائر صفاته واحد لا تعدد فيه على ما هو المختار وكونه امرا ونهيا من العوارض التي تحدث بالنسبة الى متعلقاته فلا
يلزم من انتفاء الطلب انتفاء الكلام القائم بذاته لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فهو ما يدل على ان التكليف الطلب
ايجادها وهو موجود ممتنع لان الطلب يستدعي عدم المطلوب كما هو الا ان الايجاد يرد عليه ان ايجاد الموجود انما يكون
محالا لو كان بايجاد سابق على الاثر كما هو مذهب المعتزلة اما اذا كان التأثير بمعنى الاثر في الخارج او مقارنا فلا كما صرح
به في المواقف الفعل مقدور العبد يطلق على التأثير والايجاد وهو الاول يعد امرا من عوارض النسبة وعلى اثر
القدرة وهو ما يحصل بها من الحركة والسكون للاتصاف والافتراق الاختياري بمعنى الاكوان وهذا هو المراد ههنا ولا خلاف
في كونه مقدورا حالة حصوله لكونه اثر القدرة بالاتفاق واما عند المعتزلة فلان القدرة الحادثة عندهم مؤثرة في فعل
العبد واما عند الاشاعرة فانهم وان قالوا القدرة الحادثة غير مؤثرة في الفعل الا انهم قالوا الفعل الاختياري يجتمع
عليه القدرتان احدهما الكاسبة والاخرى مؤثرة والفعل يستند الى محل القدرة الكاسبة ويقال انه اثره واما قوله فيوجد
بها اي اذا كان الفعل اثر القدرة فيوجد بها فليس بمتفق عليه فان المعتزلة قالوا القدرة سابقة على الفعل
وهي مؤثرة في الزمان الاول والفعل يحصل في الزمان الثاني والاشاعرة قالوا القدرة مع الفعل لا قبله وتأثيرها
في زمان حصول الفعل لان التأثير عندهم نفس حصول الاثر في الخارج لا امرا مغايرا له فيه وعندنا تأثير القدرة كسبا لان
القدرة الحادثة غير مؤثرة في الفعل عندهم الا من مسامحة منهم فذكر هذه المقدمة ليس على وجه الالزام وبيانها ما حول
عليه في المواقف وهي ان الضرورة قاضية بان معنى كون الشيء اثر الاخر ان يوجد بوجوده ويرتفع بارتفاعه فاذا كان الفعل
التأثير اثر القدرة كان وجوده معا وما يتوهم من الاثار خلاف ذلك كالحصول في احياز المسافة الخ وتحت الحركة
فيها وجود كل مسبوق بعدم الاخر فليس واحد منهما اثرا بل كل سابق منها معد لحصول الحال اللاحق وحدود الفعول
لا يجب ان يجتمع مع الاثر القبول وكان الشارح يقول لو ثبت الخلاف في ان التكليف باق حال حدوثه ام لا على ان التأثير بمعنى
الاثر في الخارج ام امر مغاير له في الحال حيث سابق عليه لكان حسنا لحصل محل النزاع حيث ذكر لان التكليف
باق عند التأثير بالاتفاق وان كان التأثير بمعنى الاثر في الخارج كما هو مذهب الشيخ كان التكليف باقيا حال حدوث
الفعل وان كان امرا سابقا عليه والفعل يتولد منه كما هو مذهب المعتزلة لم يكن باقيا عند حدوث الفعل ثم المكلف
من التكليف شروط لصحة التكليف المراد بفهم التكليف تصور التصديق به والا لم يكن الكفار مكلفين ولا يرد على
هذه العبارة وجوب المعرفة كما ورد على قول من قال لا يجوز تكليف الغافل واعلم ان الدليلين المذكورين
يحتمل ان على منافي الجواز التكليف بالمحال لان النزاع في الممتنع العادي والدليلان يدلان على انه ممتنع بالغير والتكليف
به لم يرد بالاتفاق لوجوب الصلاة والزكاة من قال على وجه ليس من قبيل الطفل واتلافه مال الغير كان
اي وضعي وهو كونهما سببا لتعلق الدية والضمان بذمته وثانيهما تكليفي وهو انه يجب على وليهما اخراجهما من ماله
نهي عن السكر عند ارادة الصلاة اذا ورد النهي عما هو واجب شرعا وقد يقيد بغير واجب لينصرف
النهي الى غير الواجب فالنهي في قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ليس يكون نهيا للسكران عن الصلاة
لكونها واجبة بل ينصرف الى الصلاة عن السكر كما اذا ورد على ما هو واجب لان توجيب الشرعي وقد يقيد بغير القرن

النهي الى القيد كما في قوله ولا تموتن الا وانتم مسلمون فانه نهي عن عدم الاسلام لا عن الموت وحرف النفي اذا دخل على كلام يتوجه
النفي الى القيد ايضا كما بيناه واما بطلان اللازم توجيهه ان التكليف لو لم يكن ازليا لم يكن الامر والنهي ازليين لان التكليف
اما امر او نهي لكنهما ازليان لان الامر والنهي كلام الله وكل ما هو كلام الله ازلي ولم تحقيق وتدقيق في الكلام
اما الحنفية فما ذكره في المواقف من ان كلامه واحد عندنا وانقسامه الى الامر والنهي والاستفهام والنداء والخبر والماضي والمستقبل
بحسب التعلق لا باختلاف الذاتيات وبيانه ان كلامه لم ينحصر في نوع واحد هو الخبر وهو نسبة بين مفردين قائمة بالنفس
كما يجيء في بحث الكلام يحتمل الصدق والكذب لغة والاخبار في كل كلام على ما هو عليه مثلا الامر هو الخبر باستحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي بعكسه والوعد والوعيد الخبر باتصال نفع او ضرر في الاستقبال عن
الخبر والاستفهام الخبر بارادة الاستعلام والنداء بارادة الاجابة والاختلاف في هذه الاقسام بحسب اختلاف
المتعلق فلا يختلف ماهيته بل تشخصاته وانقسامه الى الماضي والمستقبل ليس لاختلاف المسند بل لاختلاف
ما يعرض فالخبر عند ارسال نوح عم واصواتهم عنه قبل ارساله بانا نرسله وبعد ارساله بانا ارسلناه فاختلاف
التعبير باختلاف احوال المسند لا لاختلاف المسند فعند الشيخ ابي الحسن يتصف كلامه لغة في الازل بهذه
الاقسام باعتبارات مختلفة بالاضافة الى المتعلقات ويختلف العبارات عنه بسبب ذلك وعند عبد الله بن
سعيد لا يتصف بها في الازل بل انما يتصف بها فيما لا يزال لانها من الامور المتجددة واما توضيحه فهو مثل
ما قاله الشيخ في علمه وهو ان علمه بان زيدا سيوجد ساعة كذا ولو وجد في وقتها واحد لا يتغير بتغير الازمنة
لانه يعلم قبل حضور الساعة بعلمه انه يوجد بعده وعند حضوره يعلم بعلمه الاول انه موجود الآن وبعد انقضاء
الساعة يعلم انه وجد فيها ولا يتغير علمه بل تتغير احوال متعلقه بالوقوع وعدمه وهذا كما قاله الحكماء من ان علمه ليس
زمانيا فلا يكون له ماض ولا مستقبل ولا حال وانكر ابو الحسين ذلك بوجوه اقويها ان العلم بانه سيوجد مشروط
بعدم الوقوع وما به وجد مشروط بالوقوع وهما متغايران لان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس في بيت
مظلم مستمر على التذكر الاعتقاد وجاء الغد ودخل زيد ولم يعلم مجيئه لم يعلم انه دخل زيد لانه مشروط بالعلم بمجيء
الغد ولم يعلم فلو كان العلم بانه سيوجد وما به وجد واحدا لامتنع وجود احدهما وعدم الآخر والجواب انه لا ينافي
علم الباري لان علمه بالكائنات واجبة فيعلم بمجيء الغد بالضرورة لانه يلزم تعدد القديم باعتبار الانواع
والافراد من قال بزيادة الصفات وان اعترفوا بتعدد القدماء قالوا كل واحدة من الصفات نوع واحد وتعددها
اعتباري باعتبار اختلاف النسب والاضافات ولم يجوزوا صفة قديمة واحدة بالجنس كالانواع او اشخاص قديمة
الا الشرذمة منهم قالوا الكلام له انواع خمسة قديمة هي الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فهذا التعدد باعتبار
الانواع والافراد الزام الجمهور بما التزموا عدمه وقول بعض الشارحين يلزم تعدد الكلام الازلي واللازم باطل
بالاجماع مشكل بما قاله بعضهم من ان الكلام انواع خمسة قديمة ان جهل الامر يريد ان ماهية الامر لا ينافي صحة
التكليف به عند جهل الامر بانتفاء الشرط والامر يختلف ذلك كما ياوث بسواد توضيح في الشاهد من ارادة قديمة
او حادثة ونوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهي ارادة الله لان ما لم يشأ لم يكن وبالارادة
الحادثة وهي ارادة العبد والا لم يكن اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع الطاعات من العاصي

ارادته ليوجه انشاؤها وهو وقوع العامي ليس يراد اليه مع تحقيقه   لم يعلم احد انه مكلف الا في الحال لان المشتق وان
تعلق في كونه حقيقة في الماضي الا انه اذا اطلق يتبادر منه الى الفهم اقترانه بالحال وان اريد الماضي او دل عليه كان
كان زيد ماشيا واذا اريد به المستقبل او قامت قرينة عليه يكون مجازا فيكون زيد قائما كما له عبد الغائب   لانه مع الفعل او بعده سواء
فعل او عصى ينقطع التكليف مطلقا بمضي العصو والمقرر مع قيام وقت الفعل اما لان المضاف محذوف او لان العصو
يقتضي الوقت كما هو المراد به اجارة فلان اي التكليف ينقطع في الوقت المقدر للفعل سواء فعل فيه او عصى فيه اما اذا فعل
فلانه لو بقي التكليف كان طلبا لتحصيل الحاصل واما اذا عصى فلان الطلب انما يتعلق بتحصيله في ذلك الوقت والقضاء
بامر جديد لا بهذا التكليف وبهذا انقطع بعد وقت الفعل بعد ما ذكرنا فان قيل هذا انما يصح لو كان وقت الفعل معينا
حتى يقتضي بعدم شروعه في الفعل اما اذا كان موسعا فيجوز ان لا يفعل في الجزء الاول ولا يعصي قلنا نعلم جوابه مما سبق
وهو انه اذا لم يفعل ولم يعص لم يعلم انه بقي حصة التكليف في الجزء الثاني.   وهو مخالف للاجماع اي الحكم
للعلم بالتكليف قبل دخول المكلف الوقت مخالف للاجماع وبهذا يظهر ان ما بنى الاصوليون على مذهب الشيخ من
ان التكليف حاصل له ان الامكان الذي هو شرط التكليف الامكان العادي لا الامكان الوقوعي فانا عنيت بالامكان
في قولك لو صح التكليف بامر علم عدم شرطه لم يكن الامكان شرطا لاستحالة منعنا الملازمة لان عدم شرط الفعل
في الحال لا ينافي امكانه في الاستقبال وان عنيت به الامكان الوقوعي في الحال منعنا بطلان اللازم   لصحة مع علم المامور
به اي بعدم الشرط وهو متعلق بالعلم واما قوله في الجواب صح علم المامور به بانتفاء الشرط فالجار متعلق بالمامور والعلم
بالفعل والمانع بالعلم اذ لم التكليف بالفعل انتفاء الشرط   والوحي اما متلو وهو القرآن اولا وهو السنة وهو مما عن
الوحي متلوا ان يظهر ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ويتعبد به لا يجوز لجبرئيل ولا للرسول ولا لغيره تغييره ولا التبديل بالمعنى
عن خاتمته بلا اجل والنزول به وهذا مختص بالقرآن واما الثاني فيحتمل ان يكون النازل على جبرئيل هو معنا ما عرفا كما
حمله عبارته وتنبيه للرسول بتلك العبارة او اظهره كما يعلم فاحسن الرسول عنه بعبارته ويجوز نقلها بالمعنى وان
كان الاولى نقلها بلفظها لا يقال لو انقسم الوحي الى القرآن والسنة كلها لكل ما هو سنة وحيا لوجوب كون المقسم مشتركا
بين اقسامه واللازم باطل لما سيجيء في بحث الاجتهاد ان بعض السنة جاز ان يكون اجتهاديا لانا نقول اللازم كون المقسم ان يكون
بين القسم واقسامه عموم من وجه كما يقال الانسان اما اسود او ابيض واجيب بمنع بطلان اللازم لان ما قاله عن اجتهاد ام
من الوحي بل كان ينزل الوحي اليه ان اجتهد ورأيك لا يحكم لان ما قاله اجتهادا كان بالوحي فلا يكون وحيا اللهم الا اذا اريد
بالوحي ما هو سبب عنه ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو خلاف الظاهر   والكلام النفسي نسبة بين مفردين الى النسبة والزوال
يعلم ان الكلام النفسي اما مدلول الكلام اللفظي ان لم يكن الحروف قديمة على ما اختاره المتأخرون واما الكلام اللفظي الحاصل
في النفس ان كانت الحروف قديمة على ما عليه المتقدمون والكلام اللفظي مركب من المفردين والاسناد فيجب التركيب فيه اذ المحصل
في النفس وفي مدلوله وانما جاز ذلك لان النسبة قد يطلق ويراد بها معناها فقط وقد يطلق ويراد بها معناها مع المنتسبين نحوه
قاله المصنف في شرحه للكافية ان مثل قام زيد لفظ وضع لمعنى مركب وهو نسبة القيام الى زيد وهذا كما في الاضافة فانها قد يطلق
على النسبة المتكررة كالابوة وقد يطلق عليها مع الذوات المنتسبة بها كالاب والابن   وانما لم يقل ثم به لكانت هي الى الخارجية المراد
بالنسبة الخارجية النسبة ما يقوم بامر غير النفس لا نسبة متحققة في الخارج لان المتكلمين لا ينفون تحقق النسبة في الخارج لا الاكوان

وحاصله ان النسبة التي يتضمنها الكلام سواء كان لفظيا او نفسيا هي الاسناد امر عقلي قايم بنفس المتكلم لا بلفظ المسند
والمسند اليه وسوطه ولا مدلول لها الا خارجيا والازم تحقق الكلام بدون تحقق ما صدق عليه المسند والمسند اليه في الخارج واللازم
باطل وايضا تحقق النسبة الخارجية لا يتوقف على تعقل التشبيه والنسبة التي يتضمنها الكلام يتوقف على تحققها ضمنا وان
المعنى المترجم اي البعض من القران المبين اوله بالتسمية والاخر بالانتها اي التسمية او افتتح القران توقيفا الى الاتمام
من الله تعالى لان الفصل بين كل سورتين بالفعل من الشارع فلا ينتقض بالاية   منه اي الاخر على ظاهره يريد ان من فيهما مه
للتبعيض ومن التبعيضية قد يطلق ويراد بها التبعيض الحقيقي كما في قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر
وما هم بمؤمنين اذا كان اللام في الناس للعهد والمعهود الكفار المعضون كأبي جهل واصحابه قال صاحب الكشاف والاجل
المنافقون بعضا من الكفار المعضين مع ان المنافقين غير داخلين في الكفار المتصمين لان صنفهم وموجبهم الكفر يشتمل
ايضا او قول صاحب التقريب اذا كان الناس المتصمين وقد يطلق ويراد به الجنس الصادق على كله وبعضه كما ذكر من منه
على ظاهره ان اريد به التبعيض الحقيقي كان التعريف مختصا بكل القران ولم يصدق على بعضه لان المراد بقوله للاعجاز بسورة
منه لان الجنس المنكر اذا قرن به الوحدة افاد العموم وان كان في سياق الاثبات كما في تمرة خير من جرادة وقولهم ولو ان ما في
الارض من شجرة اقلام والتي كل سورة بعض منه ليس الا كل القران وان اريد التبعيض المجازي بان يكون وصف الكلام
المنزل للاعجاز بسورة منه شاملا للسور وموجبه البلاغة التي في الدرجة العالية كان التعريف صادقا على كل القران
وعلى كل بعض من ابعاضه ايضا لاجل الصدق على كل بعض منه انه كلام منزل للاعجاز بسورة منه في البلاغة التي في الدرجة العالية
وهذا انسب بغرض الاصولي لانه انما يبحث عن ابعاض القران من حيث دلالتها على الاحكام لا عن المجموع   ان اراد تصوير
مفهوم اللفظ فهو صحيح التعريف كما ذكر بعض في المواقف ومختصراته وفي الفوايد على قسمين قسم يراد به احداث تصور
لم يكن وقسم يراد به الالتفات اي تصور حاصل ليعلم ان المراد من اللفظ من بين التصورات وهو المراد هاهنا
ولان معرفة السورة يتوقف على معرفته فيدور ولا يقال لانا ان معرفة السورة يتوقف على معرفة القران لان ان القصد المترجم اوله
واخره توقيفا سواء كان من القران او غيره بدليل سور الانجيل ولهذا احتاج المصنف اي وصف السورة بقوله منه ليتميز عن
من سور غير القران لانا نقول السورة ثبتت في عرف الشرع على بعض القران المترجم اوله واخره من بين السور كما في الكتاب
على سائر الكتب على القران وكذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القران المترجمة التي اقلها ثلث ايات واما
الاصطلاح اي قوله منه فليس لتميز سورة القران عن سورة غيره بل لبيان ان السورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة
لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القران الصحيفة الكتاب والجمع صحف وصحايف والمصحف غلب على ما كتب فيه القران
في العرف فاذا اطلق لم يرد به مفهوم اللغوي بل واحد معين وهو ما كتب فيه القران فلا ف عليه مفهومه فالعلم بوجود
ذلك الواحد فرع تصور القرآن وكذا بتواتر ما نقل فيه   وقد يقال المراد بهذا التعريف تصوير ما قصد بلفظ القران
او ترتب عليه الاحكام الفرعية لا احداث تصوره كما مر فلا يرد الدور وقصد بمثل ما مع التصور التنبيه على ان طريق معرفته النقل
متواترا فانها يتواتر من القراءات الشاذة لا يكون قرانا ولا ترتب عليه احكام القران   والعادة يقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو
كذلك اي في الذكر وهو ما يتضمن الاعجاز واصل ساير الاحكام اذ حجته ساير الادلة انما يثبت به خلاف ساير المعجزات
فان العادة لا تقضي بتواتر تفاصيلها لا انتفاء الوجه الاخر وهو كونها اصلا لساير الاحكام   للمفردين كونه من نوع ما لمفردين وكذا
قوله للمفردين عدم كونه كما يقال ارسله بدجل

نصب ابو الى منسوب ابو الى بصرة | فالحق ان بسم الله اي بسم الله الرحمن الرحيم كما في النسخ فاكتفى بكلمة واراد به
جميعه كما يقال فلان يقرأ قفا نبك اي قصيدة مستهلها ذلك لم يتواتر من القرآن في اوائل السور التي ستوجد الى الفصل الآخر
وسموتوله في اوائل السور كما يقول ما جاء في زبور داود كما يريد به تلك ركوبه وقت بجنبه لانها بجنبه يعني فلم يتواتر كونه
بسم الله من القرآن في سورة النمل اجماعا لكنه لم يتواتر كونه من القرآن في اوائل السور وكما لم يتواتر كونه قرآنا في
اوائل السور لم يكن قرآنا في اوائل السور لان ما هو قرآن في محل يجب تواتر قرآنيته في ذلك المحل كما في الآيات المكررة
في القرآن مثل فبأي آلاء ربكما تكذبان فانه قد تواتر كونه قرآنا في كل محل من المصحف رتبت فيه يريد بهذا اني قول
الشافعي كونه آية من كل سورة مصدرة بها وكونه بعض آية من الفاتحة وآية من [illegible] وقال بعض الفاضل لم يتواتر آية
من القرآن في اوائل السور اشارة الى ان المعتبر تواتر هو الحكم وهو انه من القرآن لا مجرد تواتر ذلك وهذا كلام ظاهر
البطلان لما عرفت ان تواتر كونه من القرآن مجمع عليه بين الامة انما النزاع في كونه من القرآن في اوائل السور
حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم التعجيم ومن لم يمنع لم [illegible] بخط المصحف بل بقلم غير ما كتب به المصحف وافراد
غيره في شأن المسئلة فان قيل مذهب ابن عباس انها آية او بعض آية من كل سورة يدل عليه ما ذكر
في الكشاف من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة آية من كتاب الله وقوله سرق الشيطان آية من الناس يدل
على انها آية واحدة نزلت للفصل بين السور قلنا انما يدل قوله هذا على انها آية واحدة لو قال حين ترك بعض الناس
التسمية في اول السورة كما قاله صاحب الاحكام فلا يحتمل قوله في اوائل السور وفي اول سورة واحدة قرأها
ذلك البعض وربما يقال آمنتها قطعي لا يقال ما ذكروا ايضا كما اختاره من مذهب لكن قطعي فكيف
يتعارض القطعيان لانا نقول كون ما ذكره قطعيا غير مسلم لانه سيجيء في آخر هذا الفصل من الشيخ عدم تمام
سقوطه بقوله وربما يقال لو شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه قرآنا لم يلزم ما ذكر فكان ما ذكره شبهة في مقابلة
القاطع لا يقال جواز العدم هذا منع لازم الا احتمالين الذين ذكرهما المجيب لو كفى التواتر في محل كما قاله
الشارح العلامة وهما جواز سقوط كثير من القرآن ح لاحتمال ان يكرر شيء منه في محل مثل تكرر ويل يومئذ للمكذبين
ويكون قرآنا وآية في كل محل لكنه ثبت تواتره في محل واحد فاثبت فيه ولم يتواتر في غيره والسقط منه وجواز كون بعض
ما تكرر في القرآن ان لا يكون قرآنا منزلا في كل محل لجواز كونه منزلا في محل واحد متواترا فيه واثبت في غيره مع انه ليس منزلا
فيه على هذا التقدير فذكر في قول المص يجوز لكنه اتفق تواتره ذلك اشارة الى المنكر الاول لكن ثبوت تواتره في محل
ما والسقط فيما يتواتر منه من المحال اذا ثبت فيه دنا ما يجوز ضمير ما يدل على عدم تواتره في كل محل وتوجيه المقدر ان
ما ذكرتم من لزوم المحالين مم وانما يلزم لو كان جواز عدم تواتره في كل محل مانعا من وقوع تواتره فيه لكنه لا يمنعه
لان الممكنة العامة السالبة لا تناقض المطلقة العامة الموجبة وانما كان يمنعه لو كان الوقوع موجبا للوجوب الى لو كانت المطلقة
مستلزمة للضرورية وليس كذلك لان المطلقة اعم من الضرورية والعام لا يستلزم الخاص واذا لم يمنع جواز عدم التواتر في كل
محل وقوع التواتر فيه فيقال اتفق تواتر ذلك المكرر الى وقع تواتر ما تكرر من القرآن في كل محل منه وان لم يجب تواتره فلا
يحتمل سقوطه من البعض الى ان لثبوت تواتره في كل محل والاثبات ما ليس بقرآن في محل لم يتواتر فيه لان ما تكرر في القرآن
في محال ثبت تواتره في كل محل فيكون قرآنا في كل محل فظهر ان قوله جواز العدم لا يمنع الوقوع منع للزوم اللازمين وقوله

والوقوع لا يوجب الوجوب الشرعي اي السند ولا يستبعد ان يكون الشرعي اي ما عيّنا. يقول المجيب وهو انه لو وقع التواتر
في كل محل يثبت مطلوبنا فقال مطلوبكم وجوب التواتر في كل محل ووقوع التواتر في كل محل لا يستلزم وجوبه
لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل اجاب عن الاعتراض المذكور بثلثة اوجه توجيه آ انه لو لم يجب التواتر في كل محل
جاز عدمه في بعض المحال ح لا يحصل الجزم بانتفاء السقوط لجواز ان يكون سقوط ما سقط قبل اتفاق تواتره ولا يعلم
سقوطه وقولكم اتفق التواتر في جميع ما ذكر من القران في كل محل انما يصح فيما اثبت في القران واما فيما سقط منه قبل
تواتره فكيف يحصل العلم به مع قطع النظر عن هذا الاصل وهو وجوب التواتر في كل محل لجاز سقوط شئ من القران
مع عدم العلم به واللازم باطل فيمنع ورد دمنع عليه فيتم دليلنا وان لم يصح اللازمة تم وهو لزوم جواز الاثبات لورود
النقض عليه اذ يكفينا في بط نقيض المدعي استلزامه المحال من وجه وتوجيه ب ان الدليل المذكور لاثبات المقدمة المهم وان لم
لورود المنع عليه لكنه عندنا دليل اخر يدل على مطلوبنا انه وجوب التواتر في كل محل وهو ان يتوفر الدواعي على نقله
يجب تواتره تفاصيله وهذا التسليم للمنع ورجوع الى دليل اخر وتوجيه ج انه اذا لم يجب التواتر في كل محل جاز ذلك
اي عدم التواتر في بعض المحال في المستقبل لانا اذا قطعنا النظر عن هذا الاصل جاز انقطاع التواتر في بعض المحال
في الزمان المستقبل لعدم وجوبه وان اتفق التواتر اي زماننا فيلزم المحال لان ح اي جواز الاسقاط والاثبات في الزمان
المستقبل وان لم يلزم منه في جميع الازمنة ويكفينا في بط نقيض الط استلزام المحال في بعض الازمنة   وربما يقال لو اشترط
تواتره في المحل لما جاز السلف عن الاعتراض الذي اورد على ما استدل به على ما اختاره من ان التسمية بعض من القران في اول
سورة اصلا وهو مذهب مالك اورد في الشرح اعتراضا عليهم لايوضحه وهو انا سلمنا ان العادة يقضي بتواتر تفاصيل مثله
لكنه لا يجديكم ولا يضرنا لانه انما يقتضي اشتراط تواتر التفاصيل في كل محل لا اشتراط كونه قرانا في اوائل السور ولا ينبغي
ما ذهب اليه الش في من انها قران في اول كل سورة ولا ما ذهب اليه ابو ح من انها فذة من القران انزلت للفصل بين
السور وليست من سورة اصلا مع تواترها في اول كل سورة افتتحت بها   وما يورد من قول الش نفي قال الشارح العلامة
نقل عن الش في في البسملة قولان وللاصحاب طريقان آح ان له قولين في كل سورة سوى براءة واصحها انها ليست قولا واحدا في الفاتحة
وهو انها مستقلة منها وفيما في السور قولان وهذا هو الذي نقله المص وقال هو محكم وليس محكما لورود الاحاديث الصحيحة انها
من الفاتحة مع كونها متواترة في اوائل السور ولم يرد في غير الفاتحة هذا والمشهور من مذهبه انها اية من غير الفاتحة وفي
الفاتحة قولان اح انه ما روى ابو هريرة انه عم قال فاتحة الكتاب سبع ايات اوليهن بسم الله الرحمن الرحيم وثانيهما ويعني اية
ما روت ام سلمة قراءة رسول الله صلعم الفاتحة وهو بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين اية   من قبيل الهيئة المراد بقبيل
الاداء ما في المتن وسهيل الهمزة على ما في الشرح ما لا يختلف خطوط المصاحف واللفظ باختلاف القراءات فيه وبقبيل جوهر
اللفظ ما في اللغة ومثل في المتن آ بالمد والامالة وتخفيف الهمزة وزاد في الشرح اللين تنبيها على ان كل واحد من الثلثة مع مثالها
من قبيل الاداء والهيئة على انه ليس المراد بمثالها ما يقابل القصر مما الشوبها يراد الشارح العلامة بل المراد تطويل صوت حروف
العلة اي مقدار ورود كانت في قراءة رسول الله صلعم والمراد باللين عدم التطويل صوتها وحروف العلة تسمى حروف المد
لتطويل صوتها اذا كانت ساكنة وحركة ما قبلها من جنسها وحروف اللين لكونها قابلة للمد وعلى ان المراد   وهو شرط صحة العمل به
اي شرط صحة العمل بالخبر ان يكون منقولا على انه خبر النبي عم سببه قال الامدي اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصح لكونه خبرا
من النبي عم ليس بحجة   لجواز ان يكون مذهبا وذكر لانه يجوز

نقل الخبر بالمعنى فربما اجتهد الصحابي في خبر ورد بيانا ورد معناه بناء على اجتهاده كما يقول من مذهبه ان صيغة الامر
للوجوب اوجب الرسول صلى الله عليه وسلم كذا اذا ورد منه صيغة امر به لان هذا خطأ قطعا لانهم ينقل مثل خبر الرسول وتشبيه
على انه قوله مع انه ليس بقرآن لعدم تواتره لا يقال الخطأ في نقل كونه قرآنا لا انه يوجب القطع بانه كونه خبرا خطأ قطعا
لجواز ان يكون خبرا لم ينقل خبرا ولا نم ان هذا يوجب القطع بخطأه لانا نقول المراد بكونه خطأ قطعا عدم جواز الاحتجاج
به واذا لم ينقل خبرا امتنع الاحتجاج به كما في الاسود من الاجماع الذي مر ومن الاجمال كقطع يد السارق من
الكوع سيجيء في بحث الاجمال انه لا اجمال في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما عند الجمهور اما باعتبار اليد
فلظهوره في جملة العضو الى المنكب واما باعتبار القطع فلظهوره في ابانة الشيء عما كان متصلا به وذهب شرذمة الى انه
مجمل باعتبار كل منهما لان اليد يطلق ويراد به الكف الى الكوع تارة والى المرفق اخرى والى المنكب تارة اخرى والقطع
يطلق الى الابانة وعلى الجرح وهذا التمثيل بناء على مذهبهم واما قوله تعالى وايديكم الى المرافق وقال المصنف جاءت الى وما
بعدها داخل في حكم ما قبلها وجاءت وما بعدها غير داخل فيه فمنهم من حكم بالاشتراك ومنهم من حكم بظهور الدخول ومنهم
من حكم بظهور عدم الدخول ومنهم من فصل وقال ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها فظاهر في الدخول كما في الاية وان لم يكن
من جنسها فظاهر في عدم الدخول كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وهذا التمثيل بناء على المذهب الاول فاحتاج في
الدخول وعدمه الى البيان ثم يلزم من وجوب مثل كل ما فعل الضدان ان لو كان فعل الرسول موجبا مطلقا
لزم وجوب الضدين علينا اذا فعلهما الرسول اباحة او ندبا لا يقال اذا كان احد الضدين منه ندبا قصدا
فلو فعله من غير قصد لم يكن له حكم بالنسبة الينا لانا نقول لا يلزم من كون احد الضدين مندوبا كون تركه مكروها لان
المكروه فعل تعلق به الخطاب المقتضي لعدمه بدون المنع من نقيضه وعدم الفعل ليس فعلا ولانه لو لزم لزم كون الناس مرتكبا
للمكروهات الكثيرة في تركه السنن الغير المؤكدة سلمنا ذلك لكن لا يلزم من كون ترك المندوب مكروها كون كل ضد له
مندرج تحت تركه مكروها لجواز ان يكون كراهته عند حصوله في ضمن فعل ما على الاطلاق والا لزم كون الواجب المندرج
تحت تركه مكروه المندوب مكروها وهذه المسئلة الكلام فيها كالكلام فيما قاله الكعبي من ان المباح واجب وما لازم الحرام
حرام ولازم الواجب واجب يعني ان الالزمية المذكورة في تفسير الاية دالة على ان الناس لازم للايمان بالله والايمان بالله
واجب فيكون الناس ايضا واجبا والا امكن وجوب الملزوم بدون اللازم وهو عدم الملازمة وعكس نقيضه دال على ان عدم
الناسي ملزوم لعدم الايمان بالله وعدم الايمان به حرام فيكون ملزومه ايضا حراما كما ذكرنا في نقله اذى الى النجاسة
هذا التفسير يناسب القول القديم للشافعي وهو ان المصلي اذا لم يعلم بالخبث ثم علمه فوقعه في الصلوة ومعنى في صلوته
صحت واما على قوله الجديد وهو بطلان صلوته فالاذى مفسر بالقذر وقد اجيب من سلم هذا وهو ان
الوجوب احوط بانه ليس كافيا في اثبات مدعاكم لان فعله قد يكون حراما على امته كالوصال فلا يكون الوجوب مثلا الاحوط
ورد هذا الجواب بانه كاف لانه ما احتمل الحرمة ولم يعلم حرمته كان حمله على الوجوب احوط كصوم الثلاثين من رمضان اذا لم
الهلال وهذا ليس كلاما على السند كما ترى والجواب عارد الجواب المذكور ذكره الجواب الحق وهو منع كون كل احتياط
واجبا ان المباح حسن فان قيل يعلم الوجه من الذم في لكم لان الفعل والمباح ما لا حرج فاعله ولا لوم تاركه مطلقا على
الناسي لا على نفس الفعل فلا ينافي اباحته لانه خلاف الغالب من حاله اي ارتكاب المحرم خلاف الغالب من حاله وان كان من الصغاير

جوازه

واختلف في صدوره منه في قصة المدلجي قالت عائشة رض دخل المدلجي على النبي عم فرأى زيد بن حارثة
واسامة ابنه قد غطيا رؤسهما وبدت اقدامهما فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض فسر رسول الله صلعم بذلك
ان القول بالشيء لشبهة منكر هذا رد للمقدمة القائلة فالقول حق وان كان الاحتجاج باطلا القول انه نزل
وقال كذب المنجمون ورب الكعبة ان سروره عم كان منكرا فلو كانت القيافة التي هي سند المدلجي منكرة لكان قوله ايضا
منكرا ولو كان قوله منكرا لانكره الرسول عم فلم يقرره لكن لم ينكره الرسول عم فلم يكن منكرا فلم يكن سنده وهو القيافة
منكرا واذا كان اصل الشيء حقا فيحرم تقرير السند هذا رد لقوله مانرك الانكار فلان قول المدلجي وافق الحق اتفاقا
اي حصة ما واقع قول المدلجي وهو المراد بالاصل لانه هي حصة قوله وافق الحق فالقول حق ليس مستلزما لترك انكاره لو هو
منكر فلو كانت القيافة التي هي سند المدلجي منكرة لم يكن موافقة قوله للحق مستلزما لترك انكارها بل كان مستلزما للانكار لانه
يحرم على الرسول عم تقرير المنكر وحقية اصله لا ينافي انكارها فيحرم التقرير على هذا التقدير ايضا ومن الثاني ان
الالزام حصل بالقيافة اي الالزام للمنافقين حصل بالقيافة لاعتقادهم انها سبب لثبوت النسب وانكارهم القيافة ليست
مانعة من الالزام لان الالزام يحصل بما سلمه الخصم وان انكره غيره فلو كانت غير جائزة شرعا لانكرها الرسول عم ولو
انكرها لما استبشر فكانت جائزة شرعا او مطلقا انما اورد هذا لان التردد المذكور في النص وهو قوله تكريرا له او لامته
ليس حاصرا لانه يدل ظاهرا على اختصاص التكرار بالرسول او بالامة وعلى هذا يثبت المسئلة المذكورة في الاول وهي
قوله وان دل عم ليكون ... ويكون الثاني نسخا لحكم الدليل الدال على التكرار فيه تفصيل سيجيء فيما اذا
تبع الفعل قول يعارضه وهو ان الدليل الدال على التكرار ان تناوله لفظا وله عم على سبيل النصوصية كان تركه عم للفعل نسخا
وان كان على سبيل الظهور كان تخصيصا لان التخصيص اهون من النسخ وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل
تجوزا لكون الفعل ناسخا ومخصصا ليس مجازا وانما كونه منسوخا ومخصوصا فعلى سبيل التجوز لان المنسوخ والمخصوص
حكم الدليل الدال على التكرار لا حكم الفعل لان الفعل لا يقتضي التكرار ورفع حكمه قد حصل ووجد فباعتبار دليل على
تكريره الفعل وعلى وجوب التاسي للامة ينقسم الى اربعة اقسام اي بالنظر الى اعتبارهما اربعة اقسام لانهما اما يوجدان او لا يوجد
شيء منهما او يوجد احدهما دون الآخر او بالعكس وباعتبار خصوص القول وعمومه ثلثة اقسام لان القول اما مختص به عم او مختص
بالامة او يعمهما فيضرب الاربعة في الثلثة يحصل اثنا عشر وباعتبار العلم بتقدم احد من القول والفعل على الاخر ثلثة لانه اما ان يعلم بتقدم الفعل
او يعلم بتقدم القول او يجهل فيضرب الاثني عشر في الثلثة يحصل ستة وثلثون قسما منها يوجد دليل على تكرير الفعل ودليل على وجوب التاسي
وقد علمت انه باعتبار العموم والخصوص ايضا ثلثة لان وجوب التكرير اما مختص به عم او مختص بالامة او يعمهما فيضرب في التسعة
لا ما كان ثانيها سبعا فيحصل سبعة وعشرون نضمها الى ثمانية عشر مما وجد فيها دليل على وجوب التاسي فمجموع الاقسام اثنان وسبعون
والمص ترك الاقسام التي باعتبار التكرير لانه يعلم حكمها مما ذكر من الاقسام وتعرض لاختصاص التكرير به عم في القسم الثالث
وقال فان دل دليل على تكرر في حقه ولا تاسي فلا نقتصر على شرح معاني المتن احدها ان يكون مختصا به عم يتعرض
في اصناف هذا القسم وهو ما لا يدل دليل على تكريره ولا على تاسيه اذا كان القول مختصا باحدهما لعدم التعارض في حق الاخر كما تعرض
له في اصناف القسم الثاني والرابع لانه لا حاجة الى ذكرهما لانه يذكر في نظيره من القسم الرابع لم يذكر المص اقسام مجهول الحال
من القسم الاول لانه يعلم من احكام نظايرها من القسم الرابع لان القسم الثالث الاول في ذكر الرابع في عدم الدليل الدال على التكرار
فيكون اقسام احدهما متشاركة في الاحكام بخلاف الثاني والثالث

فان الدليل يخصص جنس والعلم وفي الشرح اكتفى بالتنبيه على عدم توجيه المجهول الحال فيما اذا كان القول مختصا به عم
اذا تعارضا اجناس الدلايل المتفق عليها اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمختلف فيها الاستدلال فالدليلان
من جنس واحد اذا تعارضا وكانا منقولين فيرجح احدهما على الاخر اما بالسند واما بالمتن واما بالحكم المدلول عليه واما بامر
اليه من خارج الى من غير جنسه كما سيجي تفصيله في بحث التراجيح ومنهما القول والفعل كلاهما من جنس واحد هو السنة
لانها تنقسم الى القول والفعل والتقرير وقد انقسم الى القول دلايل اخر من جنس الاستدلال فيرجح على الفعل هذا وتفسير
جنس القول والفعل بكونهما بيانا لا يقبله من له قدم صدق في الصناعة ثم يعاد الى التوقف مطلقا قد صار الى الوقف
في حقه عم لاحتمال كون الفعل متاخرا والقول منسوخا وان كان راجحا فلم يصر ايضا الى الوقف للاحتمال المذكور
ومنها ان يكون الفعل عاما له وللامة فقد عرفت ان القول اذا كان عاما وهو متقدم فالفعل انما يكون ناسخا له اذا كان متناولا له
ولهما بطريق الخصوصية اما اذا كان بطريق العموم ظاهرا فالفعل مخصص له لان التخصيص اهون من النسخ فانه الاظهر في
مع تقدم الفعل لعدم الدليل على تكرار الفعل والاصل عدم التعارض فيغلب على الظن تقدمه ولكن ح الاظهر مقتضى القول
الا التوقف ولا يخفى ان هذا اشارة الى قوله واما في حق الامة الخ الا كونه اتفاقا فهو ناسخا والمذاهب الثلثة واختار
القول عند الجهل بالتاريخ انما يصح في حق الامة اذا كان اتفاقا فهو ناسخ المذاهب الثلثة واختار القول عند الجهل بالتاريخ
انما يصح في حق الامة اذا كان اتفاقا فهو من القول والفعل متقدما على التاسي للامة به في الفعل اذ لو تقدم التاسي في ذكر
الفعل على اتفاقا فهو من قول الرسول اذا يتصور بعدم التاسي على فعله عدم تحصل في حقهم التعارض لعدم الدليل
على التكرار في حقهم فكان النص انما لم يتعرض هذا القيد لانه انما اعتبر في عنوان هذا القسم عدم التكرار في حقه عم لا اتفاقا
كما ذكره في الشرح ايضا واذا كان التكرار محتملا في حقنا صح ما ذكره على الاطلاق واعلم ان الشارح اطلق فيما ذكره الاقسام
الاربعة انه ان لم يدل الدليل على وجوب التاسي فلا تعارض في حق الامة اصلا ولا في حقه ان دل دل الدليل على التكرار
والقول مختص بالامة او يدل والفعل متقدم وان دل الدليل على وجوب التاسي فان وجد دليل التكرار واختص
القول باحدهما فلا تعارض في حق الاخر وان لم يوجد فلا تعارض في حق الامة اصلا ولا في حقه اذا كان القول خاصا به
متقدما او الا فالمتاخر ناسخ وعند الجهل بالتاريخ المختار العمل بالقول في حقنا ان وجد دليل التكرار والا فالوقف
يوجب ان لا يوجد اصلا اراد بالاجماع ما سبق في قوله في قوله وليس بالاجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعا
والاجماع الحاصل عند انقراض الدنيا وانقطاع التكليف ليس حجة فلا يوجد اصلا اجماع هو حجة شرعا واجماع اليهود
والنصارى من الاتباع لاحاد الاوائل اي اجماعهما الحاصل بسبب المتابعة لعمل هو حادث في الطبقة الاولى وان تواتر في الوسط
والاخر كما يروي اليهود عن موسى عم ان هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض لعدم تحقيقهم ولو كانوا محققين
لم يجمعوا عنه لانه موضوع فلا يرد نقضا لانتفاء قيد المحققين فيهم وسيجي تمام الكلام عليه في النسخ فمن في قوله من الاجماع
متعلقة بالاجماع وهي مثل من في قولهم سقاه من العيمة واللام في الاحاد متعلقة بالاتباع وفي العدم بالاجماع الذي كون
الاجماع حجة حاصل الجواب ان حجية الاجماع المطلق التي ادعيناها مثبتة بنص مثبت بثبوت فهو من الاجماع لا يجيبه فلا مصادرة
معدم على القاطع اي على الدليل النقلي الذي سنده قطعي كالكتاب والسنة المتواترة ولان حجته غير
علمه القوله بتوقيع الدرر متقدمة عليه وضمير غيره عايد الى كذلك اي ومثل الاجماع الذي لا يبلغ المجمعون فيه حد التواتر

معنى اذا الحق ببعض افراد الاجماع من هذا القبيل الى ما بلغ المجمعون فيه عدد التواتر مما يندفع به ما اورد النص على ما تمسك
به انه فى حجية الاجماع كما سيجى انه لا يجوز اثبات الاجماع بالدليل الظاهر غير القطعى لان حجية الظواهر انما يثبت بالاجماع
فلو اثبت حجية الاجماع بالظواهر يلزم الدور وانما قلنا يندفع الدور لان الاجماع الذى لا يثبت حجيته بالظواهر انما هو بعض
انواع الاجماع وهو ما لا يبلغ المجمعون فيه عدد التواتر وحجية الظواهر انما يثبت بمثل هذا الاجماع وهو نوع اخر فيه يبلغ
المجمعون فيه عدد التواتر والنوع المتوقف حجيته على الظواهر غير النوع المتوقف عليه حجية الظواهر   واعترض
عليه بوجوه كثيرة هى مذكورة فى المنهاج مع اجوبتها والاعتراض الاول اورده المحقق وقد عرفت جوابه فى الشرح
او فى الاتفقوا به ان [illegible] القياس بهذه الافعال فقط فهو اخص من البالغة فلا تكرار   واذا سلكنا طرف لقولهم يرد
علينا القياس يعنى اذا قلنا لا يجوز اثبات حجية الاجماع بالظواهر لان حجيتها مثبت بالاجماع فلو اثبت حجيته بها لزم الدود
لم يرد العكس علينا نقضا لان القياس وان اثبت حجيته بالظواهر لكن لم يثبت حجيتها بالعكس ولو قلنا فى الاعتراض لا يجوز
اثبات حجية الاجماع بالظواهر لانه اصل كلى فلا يثبت بدليل ظنى انتقض بالعكس لانه ايضا اصل كلى مع انه مثبت بدليل
ومظنون   والسنة فى النص انما سند الاستحسان ومدعى النص انما [illegible] بانها غير مرضية عنده انما لما لم يذكر
فى بحث الخبر ان كل واحد من اخبار الاحاد المروية فى اقوام على رضى واعطاء حاتم لا يتضمن الشجاعة والسخاوة ليلزم تواترهما
بل هما يعرفان من المجموع من حيث هو مجموع واما ما تقدم من ان انعقاد الاجماع واثبات حجيته بالظواهر لا يستلزم الدور
وسعل تقديم الاجماع على القاطع بغيرها لانها عطف على قوله فلا يصح الا اذا كان قبول الامة لها لا لخروجها عن الاحاد واثبت
حجية الاجماع بها لا بغيرها لا يصح تقديمه على القاطع وهو المتواتر من الكتاب والسنة والا يلزم كون الفرع اقوى من اصله وتقدمها على ما لا
يتقوم عليه اصله دفعه ايراد حرف التوزيع وهو لعل تنبيه على ظهور هذا الحكم   بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر بما ذكر هذا
التقييد لان الاجماع لا بد له من سند عنده فلو لم يجب العمل بها لم يصح كونها سندا له   لا ينافى كون غيره ايضا تبيانا ان قيل يلزم
تبيان المبين وهو ممنوع اجيب بان كل واحد يكون تبيانا على سبيل البدل فلا يلزم تبيان المبين   بعد كونه منعا لكل احد لا للكل
ان النواهى العامة منع لكل واحد واحد فيلزم جواز الخطاء على كل واحد لا للكل فيلزم جواز الخطاء على الكل وعدم التلازم النهى
الجواز اى ان النهى عن الشئ لا يستلزم النهى عنه من المكلف بناء على ان نسبة القدرة على الطرفين لا يجب ان يكون على السوية مثل ما هو
مذهب الاشعرى   يدل على ذلك اى ما على ان لا عبرة بالخارج من ملة الاسلام ولا بوفاق من سيوجد ومن [illegible]
وقيل يعتبر الاصولى لبيان قوله ومثل العامى اى اعتبار بناء على ان غير المجتهد الذى يعتبر ليس بخارج من الاصولى او الفروعى
عند اتفاق المجتهدين من عدم على التقليد الى لغة اى يجب على المقلد تقليد مجتهد ما فاذا اطبق المجتهدون على حكم ولم يقلد المقلد فيه احدا
من المجتهدين علم عصيانه باتى لغة فتصار [illegible] امره انه مجتهد علم عصيانه بمخالفته للمجتهدين اذا ابدا اجماعهم وخالفهم
حكما لا يعتد بمخالفته لا يعتد بمخالفة المقلد الموجود فى زمانهم   واستباحوا الروح قال المراد فى الاستباحة هنا معنى الاباحة
وبلوغ الحاد السن مباح النفس وعدم التحلية بين الشئ وبين طالبه والمعنى المناسب ههنا هو الاخير لان اباحة ما اجمع على حرمته
لو اتى ذمها حاكفر   وقد يقال قياس المخالف المبتدع الفاسق على الكافر الصبى فى عدم اعتبار قوله كما مع عدم العدالة
فى النص او لكون العدالة فى الاصل مع عدم العدالة وثانيا بالقول بالموجب وهو انا سلمنا صحة القياس لكنه لا يفيد
مطلوبكم لان قول غير العدل يعتبر فى حقه اى فيما عليه كاقرار بالمال والجنايات اجاب فى الشرح عن المنع الثانى بان قول
الفاسق لو اعتبر فى الاجماع لكان اعتباره لو فى حاله لانه يحصل

له شرف بيننا دونه لا فيما عليه فيفيد العكس المط   بالادلة السمعية انما خص بالسمعية لانه سلم ان العقلية لا تدل
على ان الاجماع حجة في الجملة لا على حجية كل اجماع   ان ذلك صار في الصحابة قبل تحقق اجماعهم اي قبل تحقق اجماعهم في المسائل
المختلف فيها وهذا نقض للدليل المذكور لعدم اعتبار اجماع التابعين بلا تغيير لان ما ذكرتم في البيان للملازمة من انه انعقد اجماع
الصحابة قبل مجيء التابعين بلا تغيير لان ما ذكرتم في البيان للملازمة من انه انعقد اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين اي وجه
ههنا قبل اجماع الصحابة في المسائل المختلف فيها فظهر التخلف قبل اجماعهم واقع في بحث، ولم يذكره وقال هذا لازم بعد تحقق
اجماعهم على جواز الاجتهاد فيها لم يمكن اشارة الى جريان صورة الدليل في محل النقض   لكن الظاهر انه يكون حجة للاجماع
الذي نذكره في ثلاثة واجماع اهل المدينة المختار عند البعض كونهما حجتين غير الاجماع المعروف لان توقيفه لا ينفك عنهما   والاجتهاد
لا يترجح بكثرة المجتهدين كان المناسب ان يقول والعلم لا يترجح بكثرة العلماء لان المعروف هو بيان مغايرة على الاصل لعل الفرع
فكان الاصل في العكس المذكور هو الرأي والفرع هو العلم لا العمل لكنه اختار الاجتهاد موافقة لما في المتن وجعل الفرع في العكس
العلم لا عمل اهل المدينة على ان الواقع في المتن هو العمل تنبيها على ان مراده من قوله بتشبيه علمهم الاجتهاد وهو تشبيه علمهم الحاصل
من اجتهادهم لان الحجة هو العلم لا الاجتهاد بالاجماع هو اتفاق الآراء والعقائد لا الاجتهاد بالاجماع هو اتفاق الآراء والعقائد
لا الاجتهادات   ولا لزم كونه حجة عند مخالفته لهم الا ان لا يكون المراد المنقول لزم كون ما يوجب مخالفته لا يجوز للمجتهد تركه العمل به
عند من اتفقوا للصحابة وليس كذلك وانما خص هذا الدليل بما يوجد من مخالفة لورود الامر بالاقتداء بهم وظهور الامر في الوجوب
فيدل على ان الاقتداء بهم واجب عند مخالفة الصحابة ايضا بخلاف الحديث الاول   فلا بد من القول بعدم التواتر لان ما ذكر
في الدليل ثم فالمجمعون جميع المجتهدين ولم يخالف احد منهم مضمون السمعي تعليل لقوله حجة مفهوم الدليل السمعي والمفهوم
حجة كالمنطوق وان خالف اي خالف كونه قوله حجة صريح السمعي لعدم صدق سبيل المؤمنين وان اجماع الامة عليه وهذا مبني على
النسخ الغير ذا عليه آخرا واما على ما في اكثر النسخ وهو انه لم يخالف والضمير لعدم كونه قوله حجة ولا شك في بعده، وما قيل في توجيهه
من ان المعنى لو لم يكن قوله حجة لكان مخالفا مضمون السمعي والمعلوم لا يخالف صريحه فابعد   ورد هذا خلافه قال الشارح العلامة
هذا اللفظ يشمل معنيين ان يكون حجة لا اجماعا وان يكون حجة واجماعا ولا يحتمل ان يكون اجماعا لا حجة اذ الدليل قائم على حجية
الاجماع وهو اقرب لانه مذهب بعض الشافعية واكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل والكيس مذهب احمد بن ... ان الفقيه
تلاحق المجتهدين بعضهم ببعض اي لحق بعضهم ببعض في العصر الاساسي تلاحقت الاخبار اي تتابعت   الجواب
وجود ... قول المجتهد احتج القائلون باشتراط الانقراض بعكس النقيض اي شرطية منفصلة مركبة من مقدم حملية وتالي
متصلة لزومية والمستثنى فيه نقيض التالي لان ثبوته يؤدي الى ابطال النص بالاجتهاد اذ مستند الاجماع قد يكون ظنيا لا دالة على
الحكم بالاجتهاد او قياس غير جلي اي لو لم يشترط الانقراض ان اطلع على الخبر الصحيح بعد الاجماع ولم يعمل به فاجاب بمنع بطلان التالي
وذلك لان الاطلاع على الخبر ان لم يمكن عادة فلا استحالة في التزامه لعدم العمل بالخبر ولا في ابطال النص بالقياس على ذلك
التقدير اذ الحجة جاز ان لا يستلزم الحجة فان امكن فكذا والدليل الذي ذكرتم لابطاله وهو لزوم ابطال النص بالاجتهاد لا يتم لان
اللازم في ابطال النص بالقاطع الذي هو الاجماع لا بالاجتهاد فيما سنذكره   لان عدم المستند يستلزم الخطأ لان الحكم بالنسبة
الى كل المجتهدين وان لم يكن خطأ لجعل الشارع اجماعهم دليلا عليه لكنه بالنسبة الى كل واحد منهم خطأ لكونه خطاب ... لا به
من دليل واماراته من جهة الشارع وان لم يكن خطأ في ذاته ولعل النزاع في هذه المسألة آيل الى ان للعقل مثل الحكم في الشرعيات ام لا

مجتهد لم يكن للاجماع فائدة فقال الشارح العلامة قوله البعض لم يكن له فائدة لم يكن لاثبات كونه حجة فائدة على ما صرح به
في التهذيب وغيره ليس حاجة في تقدير الدليل اي تقريره بما قدر لان اجماع المجتهدين وانعقادهم من خصوص امر يستدعي
فائدة كما ان اثبات كونه حجة يستدعي الفائدة وهي ثبوت الحكم بهم بثبوته في الشرع واما منع بطلان التالي بجواز كون اجماعهم
لا لثبوت الحكم بل كما في الاتفاق على موجب الدليل القاطع فمشترك الورود اذ لم يكن لاثبات حجيته في هذه الصورة ايضا فائدة وهي ثبوت
الحكم بل الجواب عن كلا الوجهين منع الملازمة بانه ما نصب علامة ثابتة كفائدة تكثير الطرق الموصلة الى المطلوب يستدل بكل على
الاستقلال كما في السنة والكتاب الواردين على وفق الكتاب وبعضهم منع الجواز حمل قوله ومنعت الظاهرية الجواز
على منع بعضهم منه لا على منع كلهم ليلائم قوله وبعضهم الوقوع اذ الظاهر ان الضمير للظاهرية ولا معنى لمنع بعضهم الوقوع بعد منع كلهم
الجواز اللهم الا ان يكون على سبيل التنزل والاشعار بغاية العنف وقول الشارح العلامة لم يشتهر من الظاهرية القول بمنع وقوعه يوجب
صرف كلام المصنف عن ظاهره ورجع ضمير بعضهم الى المجوزين من غيرهم باستدلال بالخمسة قال الشارح المراد بالخمسة
في الزوج الجنون والبرص والجذام والجب والعنة والخمسة في الزوجة الثلاثة الاول والرتق والقرن ومن ذلك قال بعضهم سقط
في الشرح اثنان والحق انه لا حاجة اليهما لان الغرض ان السلف اختلفوا في خمسة من العيوب ان خمسة كانت على التوزيع او التفصيل
بان بعضها يثبت الخيار دون بعض احداث قول ثالث وذلك كاف في التمثيل والذي يؤيد ذلك ان العيوب المختلف فيها ليست سبعة للخيار
ليست منحصرة في خمسة حاصلة لكل من الزوجين بل هي تثبت في الزوج الخمسة المذكورة مع السحر وسبعة في الزوج الستة المذكورة مع الخصا
على ما اختاره مالك والبعض مالكي فظهر ان نظره اي ما ذكر في الشرح وقيل لا فسخ بشيء منها وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله لان النكاح
لا يقبل الفسخ عنده ومالك اذا كان الزوج عنينا او مجبوبا رفعت الزوجة الى القاضي ليطلق لم يكن ممتنعا بالاتفاق الجار والمجرور
تعلق بالامتناع ثم دخل السلب عليه كما ان اجماعا في قولهم يخالف اجماعا تعلق به يخالف ثم دخل السلب عليه اتفق الاولون
على عدم التفصيل الا احداث القول الثالث من بعدهم لرفع المجمع عليه مطلقا فلا يجوز اما فيما نحن فيه فظاهر لكن [illegible] انهم لم
يسلموا فلان الاولين اجمعوا على عدم التفصيل والقول بالتفصيل يرفع قالوا اختلافهم دليل الجملة على تسويغ القول المخالف الاخر
ولا بغير الحجة قالوا نظرا الى الخلف واتباعه ونحو [illegible] في صور الكتاب على جواز مثل ذلك وقد تقدم ان تقدم جواز
الاجتهاد قبل تقرر الاجماع نظرا في مسألة التابعي المجتهد وعدم جوازه بعد تقرر الاجماع نظرا في مسألة التابعي المجتهد وعدم جوازه نظرا في اول
مسألة انقراض العصر غير مشروط وقد يتوقف الى ان يجوز ان يكون المراد بالاية المنع من اتباع ما لم يتعرضوا له اذا كانوا لم [illegible]
اذ هو المتبادر اي الفهم من المقابلة وهو امر آخر ليس مما اتفقوا عليه ولا مما لم يتعرضوا له اصلا وما نحن فيه وهو ما كان لاهل العصر
كونه دليلا للحكم او تأويلا واحداث من بعدهم دليلا او تأويلا آخر من ذلك لان دليل الاولين [illegible] لهم ان الحكم لم يتعرضوا
الدليل من تقدم والتأويل [illegible] فيمتنع لو ذكروا ما الواقعة المتجددة فلا سبيل للاولين فيه اصلا فلا يدل الاية على امتناعه والاية نحو امتناع
ما نحن فيه امتناعه موقوف [illegible] ما نحن فيه سبيل لهم [illegible] ولا سبيل لهم هناك اذ الظاهر ان هناك حرمة ويجوز ان لا يقود
[illegible] ويحمل على ظاهره وبعد غفلة المخالف عنه المعنى الحاصل لا يبعد غفلة المخالفين عنه اذا كانوا قليلين فان الوحدانية
انكر والعلوم الضرورية بعض المعتبرات والحيثيات مع جلالتها لقلتهم منها الا انا نقول لا اشكال في ان انكارهم وغفلتهم سيما الدوان وقعا
وفي الصحيح ان عمر في صحيح البخاري ان مروان بن الحكم قال شهدت عثمان وعليا نهى عن المتعة والجمع بينهما وفي صحيح
مسلم ان ابا نضرة قال كان ابن عباس يأمر بالمتعة وكان ابن الزبير ينهى عنها فذكرت ذلك لجابر بن عبد الله فقال على يدي دار الحديث

متعا على رسول الله صلعم فلما قام عمر قال ان الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء وان القرآن قد نزل منازله فاتموا الحج والعمرة كما امركم الله وانتهوا
نكاح هذه النساء فلو اوتى برجل نكح امرأة الى اجل الا رجمته وهذا الحديث صحيح رواه مسلم وغيره بروى عن احد من الصحابة المتعة
ان عثمان وعمر نهى عن متعة النكاح بلا تواتر وفيها ان النبي صلعم نهى برواية علي وغيره فظهر ان ما وقع في المتن ان عثمان نهى عن المتعة
وفي الشرح ان عمر نهى عنها كلاهما ثابت في الصحيح والاشهر شيء من الرواية فان قيل مراد المحشي بالصحيح صحيح البخاري او ما وقع
في الشرح صحيح مسلم فلم يكن الشرح مطابقا لما في المتن فكيف قوله ان عمر كان ينهى عن المتعة تأكيدا لما روى في المتن لا الشرح لم
نعم احتياجه الى الشرح لو خصوصه فلم يعلم كون المراد بالصحيح غير الصحيح الذي في المتن   اى متعة العمرة الى الحج وفي
الشرح الحج الى العمرة وفوقها علامة تقديم المؤخر وتأخير المقدم   تجويز ونفي قوله ان الجائز قد يطلق على ما استوى طرفاه
عقلا في المعنى وهو ما لا يلزم المحال به وهو الممكن بالامكان الاخص وعلى ما استوى طرفاه شرعا فلما يظهر ان يقولوا الجواز في الاصل
اى فيما لم يستقر فلانه معنى الامكان الاخص وفي النوع معنى الاباحة فلا يصح قياس احدهما على الاخر   فليس قولا لاحد منا
اذ القول انما يطلق عرفا على ما هو مذهب المجتهد صرح به او خرج من قوله في الفقه ونقل التقرير الا ان وهو ان الجماعة لم يثبت
مذهبهم   مثل يجوز انه لا يعلم اى اذا كان في الحكم دلائل متعددة احدها راجح يجوز ان يجهل جميع المجتهدين ويسندون الحكم الى غيره
وقد يقال ليس سبيل المؤمنين ما سلكوه للوصول الى الحق وهو من شأنه ان يكون سبيلا لهم لو سلكوه   قطعا متعلق
بتصور اى صدق هذه القضية ضرورية كما يصدق قطعا كل نائم مستيقظ وذلك لان الوصف وان وجب ثبوته بالفعل لكن لا يجب
ان يكون ثبوته حال الحكم بل جاز ان يكون قبله وبعده ايضا   شرط القطع في الاصول ام لا الا اشترط القطع بما ثبت به حكم كلي
ام لا اشترط والحق انه لا اشترط لان السلف اثبتوا حجية الاجماع والقياس بالظواهر من غير نكير والاعتراض الذي جعله النفي واردا على
اثبات حجية الاجماع بما ... لزوم الدور قد عرفت انه ... في الشرح فظهر ان قوله والمعترض مستظهر من الجانبين على ما ينبغي
واليه الايماء بقوله وهو معنى قوله انكار حكم الاجماع القطعي ليس يكفر الاجماع القطعي ما كان سكوتيا او ... صريحا لكن كان منقولا بالآحاد
وجاحد حكمه لا يكفر اجماعا والاجماع القطعي ما كان صريحا ومنقولا بالتواتر واختلف في اكفار جاحد حكمه على ثلاثة مذاهب
يكفر مطلقا ثم لا يكفر مطلقا وكان مبنى الخلاف ان الدليل الدال على حجية الاجماع هل هو قطعي ام لا ثم ان كان مما علم بالضرورة
كونه من الدين ان مما يعرفه الخواص والعوام كالعبادات الخمس وهي اركان الاسلام على ما سمي في الشرح والصلوات الخمس
يكفر جاحده الا ففيه الخلاف هذا صرح في المنتهى حيث قال واما القطعي فيكفر به بعض وانكره بعض والنظر في العبادات الخمس
والتوجيه من الا خلف فيه فانه يدل بمفهومه على ان غيره مختلف فيه وان كان قول المتن المختار ان نحو العبادات الخمس يكفر
يشعر بان انكار غير ما هو كالعبادات الخمس ليس يكفر بالاتفاق قال الاسناد والحق انه اى انكار حكم الاجماع القطعي الذي ليس
نحو العبادات الخمس لا يكفر وهذا لم يكفر جاحد بطلان نكاح المتعة مع الاجماع على بطلانه لانه مما لا يعرفه الا الخواص مثل اكمال
من السنة في العدوين ثم لو كان نسخ الاجماع نص دال على حكمه علم المكلف من الرسول صلعم به يكفر جاحده لكونه منكرا لما علم مجيئه صلعم به
لا لكونه منكرا لحكم الاجماع   فاعتنى بما يتضمنه الثلثة قد مر ان الدلائل الخمسة مرجعها الى الكلام النفسي وهو النسبة القائمة
بنفس المتكلم لكن يحث الا صوليون عن الثلثة الاول انما هو عن العبارة الدالة على تلك النسبة اعنى الكلام اللفظي من حيث انتهائها
على المرجع المقصود لا الاخبار الحكم الشرعي من كونها امرا ونهيا الى غيره وكون عوارض الالفاظ الامر النقل موجهة ولا انما هو من حيث الاجماع
بالامر عن عبارة المعتقد من الدالة على ملة النفهم من النسبة ورواية العبارة الى المعتقد من طريق الا انه سبب وهو اسم الى العبادة والاخبار

قوله
اخر

يحكم بصدقها بانها تواترت واحاديث نبويا   فالخبر نوع مخصوص من القول اى الخبر معنا قول يحتمل الصدق والكذب كما سبق والخبر
ينقسم الى اللفظى والى النفسى كما ان الكلام والقول ينقسمان اليهما فان اريد بها الخبر اللفظى فالقول الذى هو جنسه هو القول اللفظى
وان اريد به النفسى فجنسه القول النفسى وكون الكلام النفسى هو المعنى القايم بنفس المتكلم المعبر بعبارات مختلفة وهو مذهب الفاقرين
القائلين بان الحروف حادثة على ما عرف والصيغة هى الهيئة الحاصلة للالفاظ باعتبارها الالفاظ للمعانى المخصوصة وهى قد يكون
عارضة للالفاظ المفردة وقد يكون عارضة للالفاظ المركبة لان المركبات موضوعة لمعانيها وموضوعة بالنوع   وقد يتقدم تصور ..
لانه يوجد كل منهما بدون الاخر فلا يكون شئ منهما مستلزما للاخر فلا يكون حصوله مستلزما للتصور وانما نوقش لبيان وجود التصور
الحصول مع ان الدليل يتم بمجرد بيان وجود الحصول بدون التصور لان عدم لزوم شئ لاخر اذا كان كل منهما يوجد بدون الاخر
اظهر مما اذا لم يوجد احدهما فقط بدون الاخر غير تصور النسبة التى هى ماهية الخبر اللام فى النسبة اشارة الى نسبة الوجود اليه وانما
ماهية الخبر لان المراد ان النسبة مع المنتسبين لان الاضافة والنسبة قد يطلقان فى مجرد النسبة وقد يطلقان عليها مع موضعها
وهى معناها غير حقيقى   كون الحصول ضروريا ان العلم بالحصول   فهذا محمل صحيح ينبغى ان ما ذكره فى جواب الاتفاق الا
الاول وان الضرورى هو العلم بالحصول لا العلم بالحقيقة ولا استلزام احدهما للاخر محمل صحيح لقوله وقد سلم مثله وان كان ظاهر
كلامه يوهم ان محله ما ذكره فى المنتهى على ما قال الشارح العلامة واما قوله فقد سلم مثله فتقع منه سهوا وسببه انه قال فى بحث
العلم من المنتهى المعول على كون العلم ضروريا بانه لو كان غير ضرورى لما فرق بينه وبين غيره ضرورة ورده بالمنع ولا يلزم من الفرق
بين امرين ضرورة تصورهما ضروريا ثم قال فى بحث الخبر من المنتهى ان التفرقة بينه وبين غيره ضرورية وقد تقدم ومن الاختصار
نقل هذا وغفل ان مثله هناك لم يذكره فى هذا المختصر فى بحث العلم واذا كان المحمل الذى ذكرنا صحيحا دون ما ذكره يجب حمل كلامه
على ما ذكرنا القوله فى المواقف ولا نظنن لكلمة خرجت من فم احد سوءا ان امكن لها محمل صحيح   فقال القاضى والمعتزلة اراد بالقاضى
ابا بكر الباقلانى على ما هو عادة الاصحاب عليه من ارادته عند اطلاق القاضى قال الامام وهو شارح كلامه راى القاضى ذكر الصدق
والكذب على التنويع بلفظ او اشمل من الاتيان فانه قال الخبر ما يدخله الصدق والكذب او هو بهما امكان ان تصالها خبر واحد فاذا ذكر
ونوع فقال ما يدخله الصدق او الكذب فقد تحرز من ذلك والذى يقتضيه صناعة الحدود ان ما يبلغ الالفاظ وابعدها عن الابهام واقربها الى
الافهام واراد بالمعتزلة الحاسرين ابا عبد الله البصرى والقاضى عبد الجبار وغيرهم كما صرح به فى الاحكام واعلم انهم لم يذكروا الاصول
فى هذا الموضع من الاحكام الا المعتزلة وفسرهم بالمذكورين ولم يذكر الامام فى البرهان الا القاضى فيوهم بعض الفاظ من فى الاحكام ان المراد
بالقاضى هو عبد الجبار على حده على خلاف ما هو دابه وبابا ظاهر العطف   فيلزم الصدق والكذب معا المعية كالقبلية والبعدية
قد يطلق باعتبار الزمان والمكان والذات والشرف على ما عرف فى موضعه والمراد بالمعية ههنا المعية الزمانية لما سيأتى ان الواو للجمع المطلق
بل مكانية وما كان التعريف المذكور يدل صريحا على ان الخبر محل للصدق والكذب كليهما والمعرف يجب ان يكون جامعا لافراد المحدود
لزم ان يكون كل خبر محتملا لهما وهو ممنوع لان من الخبر ما لا يدخله الكذب اصلا كقول الواحد نصف الاثنين ومنه ما لا يدخله الصدق اصلا كقول الواحد
ضعف الاثنين وان جاز فى بعض الاخبار ان يكون محلا لهما باعتبار زمانين فظهر انه لا بد بقوله فيلزم ان لا يوجد خبر العموم فلا امتناع
لو ذكر قال صاحب الكشاف فى قوله لا ريب فيه بالبناء على الفتح وبالرفع والفرق بين القراتين ان الاولى يوجب العموم دون الثانية وايضا
ورد كلام الله تعالى فيه قد اجيب عن الاعتراض المذكور بانه ليس المراد بدخولهما فى الخبر دخولهما فيه بالفعل بل بالامكان وهو ان يكون الخبر محتملا
لاجتماعه مع الصدق تارة ومع الكذب اخرى اذا قطع النظر عن خصوصية المحل وهذا لا يدفع ورود اخبار الله تعالى لانه مع قطع النظر عن خصوصية

قوله د

اسالة

للحل والقائل ايضا وسواء كان حكم ما جاء صادر من حاكم ما اعتبر مطابقته للخارج وح يكون التعريف جامعا ومانعا لكن الاحسان
غير مرضي لان التعريف انما هو للحقيقة من حيث هي وهي غير منافية مشخصات افرادها فيجب ان يكون نوعها كلا لكن بمنافات
لمشخصاتها والاحتمال بالتفسير المذكور يوجب ان يكون التعريف لماهية الخبر بشرط لا شيء فالجواب الحق في هذا المقام ما قاله
القاضي وافاد رد الشي عليه ما اورد   واجاب القاضي بان المراد دخوله لغة نقل هذا الجواب في المعتمد والاحكام من القاضي
عبد الجبار وفي كلام الشيخ يدل على ان القاضي ابو بكر الباقلاني وانت تعرف وان عدم اختصاص الباقلاني بالجواب لا يقتضي عدم كونه مجيبا
الفهم الا ان تقصد الفاهم اي الزام القاضي والمعتزلة فان قيل لا يلزمهم من تعريفهم الصدق بالخبر المطابق الدور لان الخبر
المعرف بالتعريف المذكور بمعنى الصادق والماخوذ في تعريف بمعنى المصدر فلا يتوقف معرفته على معرفة الخبر فلما بل الصدق الماخوذ
في تعريفه عندهم بمعنى الصادق وكذا في الشرح دخوله لغة بانه اذا قيل فيه صدق او كذب لم يخطا لغة وقال ابو الحسين
نقلا من القاضي مرادنا بادخاله الصدق والكذب فيه ما اذا قيل للمتكلم به صدقت او كذبت لم يخطا في اللغة وكون المتكلم صادقا
او كاذبا باعتبار كون كلامه كذلك قيل يلزمهم الدور بتعريفهم الصدق بالخبر المطابق ثم لو قالوا الصدق والكذب ضروريان او هما المطابق
نسبة متعلقة وخلافه لم يلزمهم الدور فان قيل قد جعل منهما متعلق بالنسبة التي يتضمنها الخبر النسبة الخارجية وفيما سبق ذكرت
العلم للطرفين قلنا نعم وليس بينهما تدافع اذ النسبة التي يتضمنها الخبر متعلقة بالنسبة الخارجية والطرفين اعم من العلم والظن
والاعتقاد ويعتبر في الاخص ما لا يعتبر في الاعم فالصادق ما يكون نسبته مطابقا لما في الخارج والعلم ما يكون كذلك مع عدم
احتمال الطرفين لنقيض تلك النسبة عندهم المذكور في نفس الامر بيانه ذكرنا من ورود الدور على التعريف الاول لانهم
جعلوا الصدق الماخوذ في تعريف الخبر بمعنى المصدر وهو فهم مطابقة الخبر للواقع او جعلوه بمعنى الصادق وهو نوع الخبر المطابق
اذ لو جعلوا الاول بمعنى المصدر والثاني بمعنى الصادق لم يلزم الدور فلم تحتج الى الهرب   والجواب لك المراد بما وحاصل
هذا الجواب ان الخبر على قسمين احدهما خاصة التصديق وثانيهما خاصة التكذيب والخاصة الشاملة للقسمين هو المقدور الواحد
بينهما حرف ما بينه الخبرية   قوله اي الحق كلام يفيد بنفسه نسبة وفي بعض النسخ اضافة بدل نسبة فكان التنوين
فيهما للعوض من المضاف اليه لانه قال في المعتمد الاولى ان يحد الكلام بانه كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور نفيا
او اثباتا   وانما قال بنفسه لما قال المص انما قال ابو الحسين بنفسه ليخرج قايم فانه يفيد نسبة امر وهو الحدث
الى امر وهو الذات اثباتا لان معناه ذات ثبت له القيام لكن لا يفيدها بنفسه بل مع موضوعه وهو ما يحمل عليه قايم
مثل زيد قايم وتانيث الضمير في بنفسها وموضوعها باعتبار جماعة المذكورات من قايم وضارب وعالم وهذا
الكلام ليس بمرضي عندنا ولذكر نسبه الى المص بقوله قال على ما هو دابه في الشرح وذكر انه اراد بالنسبة المفادة
النسبة التي هي بين الذات والمشتق منه على ما شعر به كلامه فليس بحق لان مراد ابي الحسين بافادة النسبة الاعلام
منه وقوع النسبة كما سيجي والا ورد عليه جميع التركيبات التقييدية وليس افادته قايم بالنسبة التي يتضمنها على هذا
الوجه فهو خارج بقوله اثباتا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله بنفسه وان اراد به النسبة التي بين قايم والضمير المستتر فيه
او بينه وبين موضوعه اذا قيل مثلا زيد قايم فينتقض كلامه لانه اعترف اولا انه خرج بهذا القيد ما لا يكون افادته
للنسبة الايقاعية بنفسه اي بالوضع وبالذات ثم اعترض عليه بهذا انه يرد عليه نحو قم باعتبار افادته للنسبة الايقاعية وهي
نسبة الطلب الى المتكلم اي انا طالب للقيام منك مع ان افادتها لها ليس بالوضع وبالذات بل بالعقل وبالعرض   فانه عرف الكلام

ما يكون النتظم من الحروف المسموعة، قال ابو الحسين في المعتمد الكلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة واراد بالحروف
ما فوق الواحد واحترز به عن الكلام النفسي فانه من قبيل العلم عنده، وعن حرف واحد وعن الصوت المجرد
ومن حروف الكتابة وبالمتميزة عن اصوات كثيرة من البهائم لانها ليست بحروف متميزة، وهذا التعريف هو الذي
روي في المنهاج والمفتاح وعليه اصطلاح الفقهاء حيث قالوا يبطل الصلوة بكلام البشر وهو حرفين فصاعدا وان لم يكن مفهوما
او مهمل ثم قال ومن شرطه ان يكون كلاما ما وقع المواضعة عليه بان يلزم ان لا يكون الحروف المؤلفة كلاما اذا لم يقع
عليها اصطلاح مع ان اهل اللغة قسموا الكلام الى المهمل والمستعمل ولا يبعد ان يقال اطلاق الكلام على المهمل
على سبيل التجوز لان الصبي اذا سمعنا يصل بين الحروف كما اسمعنا والالف مع الالف لا يوصف بانه متكلم ما لم يعلم
ان ما يلفظ به موضوع لمعنى فالحق ان يقال الكلام ما انتظم من الحروف المسموعة التي تواضع على استعمالها في المعاني هذا وذكر
المسموع للتأكيد وان ما في النفس لا يسمى كلاما وارد على الالسنة عرفا ولا ما هو مكتوب واردا على الخط لدلالة الحروف
على المسموع فلم يذكره في الشرح فهو نقل بالمعنى ثم ذكر عطف على ما قال اي قال المص قال ابو الحسين بعض لحن
لكونه لا يرد عليه الاعتراضات ثم ذكر بناء على ورود الاعتراضين على تعريفه بورود الاعتراض على تعريف القاضي ان الادلة
في نحو يدكذا او قد عرفت ما فيه يعني بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس اعلم ان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الذهنية
لا الخارجية فمدلول الكلام الصورة العقلية للمسند والمسند اليه ونسبة احد الجزئين الى الاخر لافادة الى طلب ويسمى مدلوله
كلام النفس يعني الكلام في النفس وان اعتبر فيه مطابقة هذه النسبة لنسبة اخرى خارجة عن مدلوله سواء كانت قائمة بنفس
المتكلم نحو علمت وظننت او بغيره علمت او خرجت تجاه الخطاب فهو الخبر والا فغيره، فالخبر كلام يدل بالتضمن على حكم
المخبر بوقوع نسبة منسوبة اي نسبة خارجة عن مدلوله وهذا معنى قوله هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجة فنحو هذا زيد
دال على حكم المتكلم بحيث يعني انه معتقد او ظان لثبوت المعنى له ومشعر بثبوت المعنى له في الخارج فالمقصود به اي تم النسبتين
الاولى في نفس المتكلم داخلة في حقيقته والاخرى خارجة ولذلك ذهب بعضهم الى ان مرجع صدقه الى مطابقته للاعتقاد
المخبر والواقع وهذا الاصطلاح اقرب الى الصواب عند بعض المحققين وبعضهم الى ان مرجعه الى مطابقته للاعتقاد وبعضهم
الا ان مرجعه الى مطابقته للواقع كما سيجيء وتسميته المص بالتنبيه اي غير الخبر تسميته المص بالتنبيه والانشاء، والكلام
عنده ينقسم الى الخبر والانشاء، لانه ان كان له خارجي اعتبر مطابقته فهو الخبر والا فهو الانشاء، وقال ابن سينا في الشفاء الكلام يراد به اعلام
ما في نفس المتكلم فاما ان يراد به مع ذلك امر من المخاطب ام لا وعلى الاول ان كان ذلك الامر اعلاما في نفس المخاطب فما يريد به اعلام ما في نفس
المتكلم واعلام المخاطب له في نفسه فهو الاستفهام وان كان فعلا اخر غير الاعلام فهو مع الاستعلاء امر ونهي ومع الخضوع سؤال
او دعاء ومع التساوي التماس وانما الخبر ومنه ما قد عرض للنفس هيئة الخبر في الكلام فيه احتمال الصدق والكذب كما في
التمني والترجي او غيرهما فانما ليس الخبر في اصل الوضع لكنها الحقت به ولم يسم هذا القسم باسم خاص فنعبر عنه باسم جنسه التنبيه وهو الانشاء،
كما في انواع البدائع وغيرها من الانواع التي لم يوضع لها اسماء مخصوصة والى هذا اشار بقوله وخصوص التنبيه والانشاء، بالاخير منها
وقال السكاكي الكلام ينحصر في الطلب والخبر لانه اما احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فالطلب وهو النهي والنداء من انواع الطلب عنده
تحته والحق ان التمني كالترجي كان جملة خبرية دخل عليها ما اخرجها عن احتمال الصدق والكذب والا على مثل النفس اي مضمونها او على توقعها
والنداء حرف يهتف به لتنبيه المخاطب ليقبل على المتكلم فالمنادى مسئول لا غير وهو خبر نقل الى الانشاء كصيغ العقود ولهذا حذف او هو اقيم ما عامله
فالنداء لم يوضع للطلب وايضا فلا يوجد فيه خاصية الاخبار

فيه تنبيه على ان تعريف الجمهور الخبر بالكلام لنسبته خارجية هكذا ما ذكره ابو الحسين من حقيقي لهو تعريفه باحتمال الصدق والكذب
او التصديق والتكذيب حد رسمي له لا تعريف بالخاصة   من غير ورود دور عليه لان التعريف انما يرد لو دلالته على
وقوع امر ما في الزمان الماضي وهذا هو معنى الماضي بلا تغير   ولانه لو كان مستقبلا لهم يتعرض حالا له لو لانه ما ابطل به كونه
ماضيا على بطلانه وهو قوله لو كان ماضيا لم يقبل التعليق الخ   واعلم ان الذي قال بانه اخبار الفاظ العقود والفسوخ
يراد بها انه عن رضاء النفس وقصدها وارادتها لما كان الافعال الاختيارية مسبوقة بالارادة وما كان الرضا امرا خفيا
ومناط الاحكام يجب ان يكون صفة ظاهرة منضبطة ناطها الشارع بالفاظ دالة عليها دلالة ظاهرة كما ناطها بالمكان
المنضبطة المشتملة على الحكم الغير المنضبطة كالسفر للمشقة فمن قال انها اخبار اراد انها اخبار عما في النفس من الرضا
مثلا رضيت وهو موجب ذلك الامر النفسي لا الصيغ الدالة عليه ورح لا بمعنى الوجوه المذكورة لا ابطالها لعدم توارد النفي والاثبات
على محل واحد وهو ظ او ما يقصد فلا يكون خبرا لان الخبر كلام لحكم فيه نسبة قصد مطابقتها للخارج كما مر فالا يقصد منه لا يكون
خبرا ولذلك قال الذي ان كلام النفس خبر لذاته واما العبارة فليست خبرا لذاتها بل يصير خبرا   وفيه وجوه اخر ستأتي
في علم المعاني منها ما ذكره من الفوائد من ان تصديرهم الجملة الاسمية وهي انك لرسول الله يفيد ان كذبهم صادر عن صميم القلب
وواطأت قلبهم لسانهم في ذلك ولم يكن كذلك ومنها ما كتبته في حواشي المفتاح من ان تكذيبهم ليس في قوله انك لرسول الله
بل مطلق فكانه قيل انهم وان صدقوا في هذه الشهادة لكن صدقهم فيها لا يخرجهم من زمرة الكاذبين فان الكذوب قد يصدق
ومنها ما ذكره غيره وبيناه في شرح المفتاح   والذي يحسم النزاع الاجماع لان الاجماع على ذلك دليل قطعي على ان
مرجع الصدق والكذب مطابقة الحكم للواقع فقط وعدم مطابقته له ويبطل بهذا مذهب الفريقين ويضمحل
ما ذكروه في اثبات مذهبهم من الدلائل الظنية   وهذه المسئلة لفظية لان النزاع في ان المراد بلفظ الصدق والكذب
ماذا ليكفي في ذلك ادنى تنبيه لعدم غموضها ودقتها فلا حاجة الى الاطناب فيها كثير نفع لكن في معرفة الصدق والكذب
نفع كثير للاصولي لتوقف صحة التمسك بالاخبار وحجيتها على معرفة صدقها فالمسئلة جديرة بان تذكر في الاصول لا الاطناب
فيها   والعالم يكذب كل مسلم لفظ النفي اذ كل مسلم ما يدل من الكفر الكذب تنبيها على ان الكاذب في دعوى
الاسلام كل كافر فلا واسطة بين المسلم والكافر   وقيل نفيه يخرج   واختلف في ان افادة الخبر المتواتر العلم هل
ان يتوقف على القرائن ام لا فعند بعضهم كما مر ان الخبر المتواتر العلم بصدقه ضروري بنفسه اي بنفس الخبر لا بغيره من
موافقة للعلم الفردي مضمونه كخبر الواحد نصف الاثنين او النظري مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر اهل الاجماع فلانه
جاز ذلك يمتنع ان خبر اهل التواتر عما قلنا بوجود مكة ولا يقترن بخبرهم القرائن فلا يفيد العلم وجوزه بعضهم وهو المختار
واليه ذهب النظام من المعتزلة وقالوا لو لم يجز ذلك لم يتفاوت الاخبار المتواترة في افادتها العلم لكنها يتفاوت
تارة يتفاوت في المخبر اي المتكلم اذ قد يخبر جماعة بواحد ويعد خبرهم السامع العلم بها ولا يفيد العلم لو خبر جماعة
اخرى فيها مع [illegible] في العدد وما ذلك الا لوجود قرائن في الاولين يدل على صدقهم دون الاخرين كما اذا علم
ان لا داعي لهم الى الكذب في ذكر الخبر او لهم صارف عنهم او كونهم متحفظين من الكذب متحرزين عنه في الجملة وتارة
تفاوت في المخبر به اي الواقع التي اخبر بها اذ يفيد خبر جماعة في واقعة علم السامع بها ولا يفيد خبرهم علمه بحادثة واقعة
لاختصاص الواقعة الاولى بكونهم ملتبسين بها مباشرين لها كما اذا اخبر دخائل الملك باحواله الباطنة المختصة بخصوص

لكن بما دون الثالثة كما اذا اخبر وبهم ما شاركهم في العلم به غيره وتارة يتفاوت في الخبر بلفظ ام المعقول الى السامع
اذ قد يفيد خبر جماعة في شيء علم سامع ولا يفيد به علم سامع اخر بخلطه السامع بقرينة دون اخر فعلى هذا لا يكون
مراد الحاد بنفسه نفي الواسطة مطلقا بل نفي الواسطة التي هي غير القرينة الراجعة الى احوال الخبر والمخبر عنه والمخبر
وكذا ما قيل في تقسيم الخبر الذي يعلم صدقه ضرورة اي ما صدقه ضروري بنفسه او بغيره وتلك الواسطة اما قرينة راجعة
الى احوال غير الثلثة المذكورة كما اذا اخبر جماعة بموت مريض مع سماع الصراخ من داره وحضور الجنازة بداره
فان خبرهم يفيد العلم بواسطة هذه القرينة وهي غير راجع الى احوالهم لجواز ان يكون سبب الصراخ في داره وحضور
الجنازة بداره موت من مات في داره فجاءه واراد ما ذكره ابن الحاجب المصنف بقوله وقيل بنفسه ليخرج ما علم
صدقهم فيه بالقراين الزايدة على ما لا ينفك عنه وغيرها وقال ابو الحسين في المعتمد ولعل ابا اسحق يعني
النظام عنى بالقراين في الاخبار المتواترة ما لا ينفك منها الاخبار المتواترة كالقراين الراجعة الى
الا الاحوال الثلثة المذكورة ومن هذا يظهر انه عطف المخبر والمخبر عنه في قوله من احوال في الخبر والخبر الخ عطف
المفصل على المجمل كما يعطف البدل على المبدل منه ولذلك لم يتعرض الا الى احوال المخبر والمخبر عنه والخبر
بان عدد التواتر عند ذكره اختلاف الخبر بالقراين التي يتفق في التعريف غير زايدة على ما يحتاج اليه في ذلك عادة
وكذا في الفصل الذي بعده كيف قال وهذا صحيح بشرط تساوي المخبرين والواقعة والخبر من كل وجه لما علمت
من تفاوت افادتها العلم بتفاوتها ومثل الغزالي الى انه قسم ثالث اي ليس نظريا لانا مضطرون اليه
والنظري ما يكون مقدورا للمخلوق وليس ضروريا لانه يحتاج الى توسط مقدمتين وهو ان المتواتر خبر
جماعة يمتنع تواطؤهم وكل خبر كذلك فهو صادق وحاصله كما صرح به في المستصفى انه ان اريد بالضروري
الاولي فهو قسم ثالث وان اريد به ما هو اعم من الاولي وهو ما يكون النفس مضطرا اليه لا يجد الانفكاك عنه سبيلا
فهو ضروري ولو ادعى ذاكر مدع لم يبعد نهاية مكابرة الا لم يكن دعوى خلافه انكارا لما يقتضيه صريح
العقل وبهذا يندفع ما قيل ببطلان الثالث في قوله لو كان نظريا لساغ الخلاف عقلا لجواز كونه نظريا
لا يعرض فيها الغلط لكونه من العلوم المتسقة المنتظمة فان انكار مثل هذا في النظري لا يعد مكابرة منع
احتياجه الى سبق العلم بذلك اي لا يحتاج الى توسط المقدمتين اصلا بل هو اولي وامكان ترتيب المقدمتين فيه
لا يوجب الاحتياج اليه وان يسلم الاحتياج اليه لكن لا نسلم احتياجه الى سبق العلم ترتيب المقدمتين ليكون نظريا
بل هو من قضايا قياساتها معها ولا يحصل بقوله لشهود الزنا فلم يحتج الى التزكية هذا انما على ما ذهب اليه
القاضي من ان كل خبر افاد العلم بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة بشخص اخر كما سيجي والمختار
جواز ان يختلف افادته العلم باختلاف الخبر والواقعة والمخبر ويختلف الواقعة مثلا لان التجلي والتقاعد بين الناس
مظنة التواطؤ في الشهادة فلذلك لا يحصل العلم بقول الاربعة فيها والرواية ليست كذلك فيجوز ان يحصل العلم بقولهم
فلا يتم الملازمة ح واليه اشار بقوله وقد يفرق الخ وهو عطف على قوله ويرد عليه وهو نقض اجمالي لدليل القاضي
وبيانه لو صح ما ذكرت بيان ان خبر الاربعة لا يفيد العلم جزما لزمك القول بانه لا يفيد خبر الخمسة ايضا العلم جزما لتعين
الدليل المذكور اذ لو افاد خبرهم العلم لافادت شهادتهم في الزنا ايضا العلم ولو افادت شهادتهم العلم لم يحتج الى تزكيتهم لكنه محتاج

الى تزكيتهم وقد تردد في الخمسة وهذا النقض انما يرد عليه لو كان قائلا بان قول الخمسة في الشهادة يحتاج الى التزكية مطلقا
كما ان قول الاربعة لا يحتاج الى التزكية مطلقا اما لو قال ان قول الاربعة في الشهادة للزنا يحتاج الى التزكية مطلقا وقول الخمسة
فيها قد لا يحتاج الى التزكية لافادته العلم وقد يحتاج اليها لعدم افادته العلم فلذلك تردد في الخمسة فلا يلزمه النقض واذا احتاج
الى التزكية فانما يحتاج اليها ليعلم عدالة الاربعة الذين هم اقل شهود الزنا فلو دا انه غير احتياج الى تعديل الخ ان يقول
عدد الجمعة لم يتعرض لدليل هذا القول لان دليله دليل القول السابق عليه وهو يفيد خبرهم العلم بالالهام وقد نزله قوله
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين واعلم ان الواقعة الواحدة كلام الشيء يدل على المتواتر المعنوي والقدر المشترك
الذي يدل عليه كل من الاحاد بالتضمن او بالالتزام وح لا يصلح مثالا لان لكل احد من الاخبار في وقايع حاتم من انه يعطي فرسا
وابلا وعنادو نحو ذلك لا يدل على جوده لان الجود من الاخلاق ملكة نفسانية تقتضي صدور الفعل من موضوع لها بسهولة لا لغرض
او لا تعود الفاعل منها ومن البين انه لا يتضمنه شيء من اخبار وقايع احاد بل انما يتضمن كل واحد منها اعطاء وكذا الاستلزم
شيء من وقايع علي شجاعته لانها ايضا من الاخلاق فلا يسمى الاقدام على الامور الشاقة والصبر فيها شجاعة حتى يكون ملكة فكل
واحد من اخبار وقايع انما يتضمن محاربته لا شجاعته فنبه على ما هو الحق في المقام وهو المراد بالقدر المشترك الذي
متواتر ما يلزم مجموع اخبار الاحاد من حيث هو مجموع واذا اختلفت الاخبار في الاعطاء والمحاربة يحصل من المجموع العلم بكون
المعطي جوادا او المحارب شجاعا لا يكون واحد من الاخبار صادقا قطعا بالعادة ويشمل جميع ما هو متواتر المعنى لو كان
عاديا فان قيل الملازمة ممنوعة لجواز التخلف في العاديات قلنا انما يجوز خرق العادة بمعجزة للنبي او كرامة للولي والكلام
في غير ذلك الحنفية ايضا قد عرفت ان في المذهب المختار مقامين احدهما انه مع القرينة يفيد العلم وثانيهما
انه بلا قرينة لا يفيد العلم فالمخالفون له اما ان يكون مخالفتهم في المقام الاول فيقولون انه مع القرينة لا يفيد العلم وهو قول الاكثرين
واما ان يكون مخالفتهم في المقام الاول فيقولون انه مع القرينة لا يفيد العلم وهو قول الاكثرين واما ان يكون مخالفتهم في المقام الثاني
فيقولون انه مع القرينة بلا قرينة يفيد العلم اما مطردا وهو قول الاحمد او غير مطرد وهو قول قوم والمخالفون وان كانوا ثلث
فرق الا ان مخالفتهم انما هي في المقامين فلذلك قال المخالفون ايضا فجعلهم فيه اشارة الى ان لهم مقامين كما ان للمختار ايضا له
مقامان امتنع ان يحصل مثله في نقيضها الا اذا حصل خبر محفوف بقراين يفيد من العلم بالنقيض لا يقال الامتناع
ثم اذ يجوز ان يخبر ملك بموت ولده مع القراين المذكورة وهو خود جوهر الكاذب مملكته والحزن واقعة على حال ملك ثم يستفاد
دون موت ولده مع الصراخ وحضور جنازة ثم يخبر بانه حي وكان مسكوتا مع القراين حين اظهار السرور وان ان وغيرهما الا انا نقول
شرط افادة الخبر المحفوف بالقراين العلم عدم العارض ومع ظهور المعارض انما يفيد احدهما العلم بالترجيح احدهما انه لما
التبع الاجماع حاصله ان العمل بخبر الواحد ليس اتباعا للظن المنهي عنه بل اتباع للاجماع لانعقاد الاجماع على وجوب العمل بالظواهر
على ما هو مفاد الكتاب من ان المجتهد يجب العمل بظنه اجماعا لنا انا نجزم ان نعلم بالضرورة ان ما اشترك خلق كثير في العلم
به وتوفر الدواعي على نقله ولا يستفيض ولا تفرد به واحد كان كاذبا والشيعة منعوا ذلك مستندين الى انه يجوز وجود الدواعي لا يوجب
الاستفاضة بل يجب ارتفاع الموانع ايضا وربما كان للعالمين به مانع حامل على الكتمان والعوامل كثيرة منها ما نقله النص عنهم
ومنها ما لم ينقله وهو الخوص والمالك في الملك والنفقة وزعموا بناء على ذلك وجود نص على امامة علي وعدم تواتره مع كثرة سامعيه
وتوفر الدواعي على نقله وربما قالوا بتواتره وعدم افادته العلم لمن اعتقد خلاف مضمونه كافراد الاقامة وتثنيتها او ذكرها

ومكلها في انتقى من الشيعة سمعه سلات هذه الاشياء لان موضعهم بذكر الزام مخالفيهم في بعض ما ذهبوا اليه مما هو خلاف
الجواز كون الخبر مفيدا احادا او امع كثرة مشاهدته وتوفر الدواعي على نقله والمختار عند الشيعة في الاقامة التثنية وفي الحج
التمتع وفي البسملة قراءتها ولذلك اختصروا على ذكر مستقبلاتها الزاما   العاس قال الاستاد وهو بالقاف والسين
المهملة فكانه تعريب كاسان بالسين المهملة وهي بلدة قريبة من نوعانه   بدليل ما نقل منهم من الاستدلال
بخبر الواحد لا يقال الاستدلال لا يلزم بخبر الواحد لا يستلزم وجوب العمل به اذ يكفي فيه الجواز لانا نقول مرجع النزاع في هذه
المسئلة ان خبر الواحد هل هو دليل نصبه الشارع للاستدلال به على الاحكام الشرعية كالكتاب والسنة المتواترة والاجماع
والعكس ام لا فمن قال نعم فمذهبه وجوب العمل كما في ساير الادلة ومن قال لا فمذهبه عدم جواز العمل واذا ثبت ان الصحابة والتابعين
عملوا به واستدلوا به على الاحكام علم انه دليل شرعي فيجب العمل به   عمل ابو بكر عن قبيصة بن ذويب قال جاءت الجدة
الى ابي بكر فسالته ميراثها فقال لها ما لك في سنة رسول الله فارجعي حتى اسال الناس فسال المغيرة بن شعبة حضرت رسول الله
اعطاها السدس فقال ابو بكر هل معك غيرك فقال محمد بن سلمة ما قال المغيرة فانفذه لها ابو بكر ثم جاءت الجدة الاخرى الى عمر فسالته
ميراثها فقال هو ذلك السدس فان اجتمعتما فهو بينكما وايتكما خلت به فهو لها اخرجه البخاري والنسائي والترمذي وابن
ماجه والقزويني والدارمي وعن خالد قال كنت كاتبا لجزء بن معاوية عم الاحنف بن قيس فاتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل
موته بسنة فرقوا بين كل ذي رحم محرم من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلعم اخذها
من مجوس هجر اخرجه البخاري والنسائي والدارمي والترمذي وعن حمل بن مالك بن النابغة [illegible] ان ضربتي امرأة
احداهما الاخرى بعمود فسطاط فالقت جنينها فقضى رسول الله صلعم في الجنين غرة عبدا او امة وجعله على عاقلة المرأة ورواه
ابو هريرة والحديث مخرج من الصحاح السبعة وعن الضحاك بن سفيان ان النبي صلعم كتب اليه ان ورث امرأة اشيم الضبابي
من دية زوجها اخرجه الترمذي والدارمي وعن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده ان رسول الله كتب الى اهل
اليمن وكان في كتابه في كل اصبع من اصابع اليد والرجل عشر من الابل اخرجه النسائي والدارمي وعن زينب بنت كعب ان الفريعة
بنت مالك بن سنان وهي اخت ابي سعيد الخدري انها جاءت الى رسول الله تسأله ان ترجع الى اهلها في بني خدرة
فان زوجها خرج في طلب اعبد له ابقوا فقتلوه قالت فسألت رسول الله ان ارجع الى اهلي فان زوجي لم يتركني في منزل يملكه ولا نفقة
فقالت قال رسول الله صلعم نعم فانصرفت حتى اذا كنت في الحجرة او في المسجد دعاني فقال اسكني حتى يبلغ الكتاب اجله قالت
فاعتددت اربعة اشهر وعشرا اخرجه السجستاني والنسائي والترمذي والقزويني والدارمي وكان ابن عمر لا يرى [illegible]
ابو [...] النهي نزول ابو سعيد الخدري ان رسول الله استعمل رجلا على خيبر فجاءه بتمر جنيب فقال اكل تمر خيبر هكذا قال
والله يا رسول الله انا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلث فقال لا تفعل بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا
فرجع ابن عباس عن مذهبه والحديث اخرجه البخاري والنسائي والدارمي وما رواه ابو بكر مشهور وانكر عمر خبر ابي موسى عن ابي سعيد
الخدري قال اتانا ابو موسى قال ان عمر ارسل الي ان ائته فاتيت بابه فسلمت ثلثا فلم يردوا علي فرجعت وقد قال رسول الله اذا استاذن
احدكم ثلثا فلم يؤذن له فليرجع فقال هم اقم عليه البينة قال ابو سعيد فقمت معه فذهبت الى عمر فشهدت اخرجه البخاري ومسلم
والترمذي والقزويني والدارمي   وانكر خبر فاطمة وهو ما رواه ابو سلمة عن فاطمة بنت قيس ان ابا عمرو بن حفص طلقها
البتة وهو غايب فارسل اليها وكيله الشعير فسخطته فقال والله ما لك علينا من شيء فجاءت رسول الله فذكرت ذلك له فقال ليس لك
نفقة فامرها ان تعتد في بيت ام شريك ثم قال تلك امرأة

نفقة لها اصحاب الحنفية عند ابن ام مكتوم فانه رجل اعمى ... فانكر ذلك عليها صح قالت عائشة يا فاطمة الا تتقي الله

لا سكنى ولا نفقة ثم قالت ان فاطمة كانت في مكان وحش فخيف على ناحيتها فلذلك رخص لها النبي في النقلة والحديث اخرجه

مسلم والسجستاني والترمذي والقزويني والدارمي وانكرت عائشة خبر ابن عمر يروونه ان الميت ليعذب ببكاء اهله

عليه بعضهم ببكاء اهله وفي رواية ببكاء الحي وفي رواية يعذب في قبره بما نيح عليه وفي رواية من يبكي عليه يعذب قال النووي وهذه

الروايات من روايات عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وانكرت عائشة ونسبتهما الى النسيان والاشتباه عليهما فانكرت ان يكون ذلك

من قول النبي عم واحتجت بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى قالت وانما قاله النبي عم في يهودية انها تعذب وهم يبكون عليها

يعني يعذب بكفرها في حال بكاء اهلها لا بسبب البكاء كان بعد الاسم فان قيل النزاع في وجوب عمل المجتهد بخبر الواحد وليس فيما ذكرتم

دليل على هذا قلنا اكثر الصحابة والعرب كانوا مجتهدين عارفين بالقواعد التي بها يستنبط الاحكام من الادلة فيهم ما ذكره

قوله القول به من قبلنا نظواهر لا تفيد الا الظن ولا يكفي في المسائل العلمية فقد مر ان المتبع الاجماع على وجوب العمل

بالظن وهو دليل قطعي وقد مر ايضا في بيان حجية الاجماع ما يوضح ذلك ... الاصل الكلي نحو ان يثبت بالدليل الظني فالمراد

انه لا يفيد الا ظنا ضعيفا لامتناع الحرج عليه لان الحرج منفية نفي بنية بعد ما فيخرج الخبر بما من احتمال الصدق والكذب وهو على

الاسم يجب حمل على الطلب الحازم وهو الوجوب لان الحرج هو التوقع على سبيل العموم والمنع من النقيض لان المراد النفر في التوبع

بدليل قوله ليتفقهوا في الدين ولينذروا ولو كان المراد الرواية لكان المناسب ان يقال ليسمعوا وليخبروا لان المراد في الاول

انه القرآن وهو متواتر وكذا معاني الاحاديث سلمنا ان المراد به مطلق الخبر لا دليل فيه على وجوب العمل بخبر الواحد بل هو اعادة

عن يكتم الخبر ويجوز ان يكون المراد ان يظهر كل واحد ليصير متواترا او يجب العمل به ح اقصرت الصلوة قال النووي

الف وتمد الصاد والاول اصح واما شيء من ذلك لم يكن ففي رواية انه عم قال كل ذلك لم يكن وهو المشهور في روايات البخاري

ومسلم في ذلك وفي رواية داود لم تقصر ولم انس وكانه انما قاله بهذه العبارة نقلا بالمعنى لان الاصحاب في قوله كل ذلك لم يكن قال

النووي لم يكن المجموع ولا من وجوه الح لان الكل اذا اضيف الى المعرفة يراد به المجموع وهذا التوجيه لسواله ونابه لم يكن ذلك

ذلك في ظني ويعضده الرواية الثانية وما يروى ان ذا اليدين قال في جوابه بل بعض ذلك قد كان معه لسبب من ذلك لم يكن

سالبة جزئية واعم من السالبة الكلية محتمل لكليهما فاديلزم والتوقف في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا كانه لم يعتبر

خلافه الشيعة وقد مر انه اذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء يتوفر الدواعي على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سببا للعلم خلق كثير فهو

كاذب قطعا خلافا للشيعة سلمنا لكن يمنع الملازمة ان قيل كان الانسب تقديم منع الملازمة على منع بطلان اللازم قلنا هذا

بالنظر الى التقديم الوجودي واما بالنظر الى التقدم الوضعي فليس كذلك لو ابتدى من المقدمة الاخيرة كانت هي المقدمة كما لو ابتدى من

اخر الصف في السجود وقد مر مثل ذلك كالتونا هو ما في رؤوس الانجاد من الرطب والعنب مثلا ثم الادز بيانا على

تقدير جفافها وخرمه بضم الخاء المعجمة هو والشاهد بين سمي بذلك لان شهادته تقابل بشهادة اثنين الكافر فاسق

في العرف المتقدم الى الفسق عليه لان الحكم في عدم قبول الفاسق حرام في الدين وربما كان الكافر متدينا في دينه الى غير مرتكب بالعمد

معصية في دينه واما عدم ابانة فيكون بشبهة طرأت له وان كان فسقه لا ارتكابه الكذب لكذا لم يصح قياس الكافر عليه لان

الحكمة في عدم قبول الفاسق عدم حصول الظن بصدقه وربما كان الكافر غير مرتكب الكذب فيحصل الظن بصدقه

فعلى هذا يكون ذكره في قوله لتعديه ... ان رتب التحريم الكذب فيه وعلى الاول الى الدين فيكفر به قوم لا الصنم للابتداع الاول بنفسه

كالمبتدع كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى ليتنبنا بواجب ان يحاسب نفسه على الوجوه المؤثرة في ظنه المجتهد
باجتهاده وقد مر مثل ذلك في اول الكتاب ثم ان محافظة المعتبرة في العدالة هو دائما ان تكون المحافظة على امور هي
منسوبة الى الدين محمودة فيه ويدل على اشتراط الاسلام بالالتزام وانما افرده بالذكر فيما قبل لان دلالة الالتزام خفيا يعتبر في
العقوبات حتى قيل انها مهجورة في العلوم وانما يتحقق محافظة الدين اشعارا بان اتفاق المجتهد بالاخطاء في تحليله او تركه
ما اخطاء في عدم وجوبه لا يقدح في عدالته وكذا مقلده ومنها ملازمة التقوى فقيل هو اجتناب الكبائر لان الصغائر
يكفر معه الاجتناب عنها لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم لا الاحتراز عما ثوم به شرعا والاتقان
التقي والمعصوم مترادفين فليس كذلك بالاجماع بل المعصوم اخص من المتقي والمراد بها ههنا الاحتراز عن الكبائر ومن
الصغائر الخسيسة واما الاصرار على الصغيرة فهو داخل في الكبيرة ومنها ملازمة المروة وهي ترك ما لا يليق لصاحبه
من المباحات كاللعب بالحمام والحرف الدنية مما لا يليق به وخروج بعض الفقهاء من صاحب الكبيرة ومرتكب الصغائر
الخسيسة ومرتكب المباحات التي تدل على خسة النفس ودناءة الهمة مما لا يليق به وعبر عن الخروج في الشرح بالفاسق
كما هو في العرف المتقدم الخارج عن طاعة الله وفي العرف المتأخر للمسلم صاحب الكبيرة ومنها عدم البدعة والمراد بها الاعتقاد
ليس على وفق السنة والجماعة على ما اشير اليه بتفسير الفرقة الناجية وخرج بهذا المبتدع وانما افرده بالذكر فيما قبل التفصيل
فيه فان قيل الشافعي قد قال اني اقبل شهادة اهل الاهواء والبدع الا الخطابية فانهم يرون شهادة الزور لموافقتهم
فيلزم قبول روايتهم قلنا قبول شهادتهم للضرورة صيانة لحقوق الادميين كما مر في قول الى حنيفة شهادة بعض الكفار على بعض
ولا ضرورة ههنا ثم لما كان العدالة حقيقتها ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروة وليس معها بدعة والملكة كيفية راسخة
والعدالة ايضا من الكيفيات النفسانية وبناء ظاهر النصوص ظاهر الاحكام يجب ان يكون وصفا ظاهرا منضبطا اعتبر في تحقق
العدالة امور ظاهرة هي مظنة تحققها وهي اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر والاجتناب عن الصغائر والمباحات
الدالة على خسة النفس ورداءة الهمة وقوله اذ هؤلاء لا يقبل روايتهم تعليل لاخراجهم اي اخرجهم هؤلاء عن حد
العدالة لانا لا نقبل روايتهم والمقصود من اشتراط العدالة قبول رواية صاحبها والالحاد في الحرم لما كان حرم مكة شرفها الله
العبادة فيه افضل من العبادة في غيره حتى صلوة فيه تالف عن غيره ولم يكره الصلوة فيه في الاوقات المكروهة كان الظلم فيه اكثر من الظلم
في غيره قال الله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم والعدد لم يذكره المصنف مطلقا كما سيجيء ان العدد ليس بشرط فلانا
لجماع ان خبر الواحد العدل مقبول الا شهادة الا في هلال رمضان على خلاف منه فيمتنع اتباع الظن فيه الا فيما علم العدالة
والمراد بالمعلوم عدالته المتيقن عدالته والمظنون ظنا قويا اذ كثيرا ما يطلق عليه العلم لعدم الخلاف في انه اذا عدل الراوي
اثنان يجب قبول روايته مع ان تعديل الاثنين لا يفيد سوى عدالته فان قيل مجهول الحال مظنون العدالة لان ظهور الاسلام
يقتضي ذلك والاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فيجب قبول روايته قلنا لا ان كون الراوي مسلما مظنة العدالة مطلقا وان لم يخبر
غير مسلم لانه ان كان صحابيا فالكثير على عدالته وقيل الى زمان قتل عثمان وقيل الى زمان ظهور الفتن كما سيجيء وكذا ان كان تابعيا
او تبع تابعي واما اذا كان ممن اخر عنهما فلا يظن بمجرد الاسلام كونه عدلا لقوله ثم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم تفشو الكذب
بل المظنون عدم عدالته ح واكثر شيوخ الشافعي والى حنيفة رحمه الله ليسوا من الصحابة ولا من التابعين ولا من تابعيهم فلا يحصل الظن
بعدالتهم ما لم يظهر حالهم فانا لا نسلم لظهور عدمهما ما لم يتحقق لا يقال انا لا نعلم من ظهور عدمهما سوى ظنه فيه تحقق ظهور المحقق الظن المدعى

لانا نقول بل الفاهم من ظهور العدم معنا ظهوره خارجا ومن ظنه ظهوره عقلا لانه من الكيفيات النفسانية بخلاف الظهور فانه
يراد رجحان الدلالة فربما كان شيء ظاهر العدم خارجا معلوم الحاصل وجود ، ومظنون الوجود للاستصحاب كما في الصبي
والكفر ونحوهما   ومعنا شرط التعلق الفسق فلا بد التثبت لا نقال قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انما يدل على كون الفسق
شرطا لغويا ومو ما دخل عليه اداة الشرط فلا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ومو التثبت كما في قول القائل ان دخلت
الدار فانت طالق وان قلنا بكون الشرط من المخصصات لانا نقول سيجيء ان الشرط اللغوي يستعمل في المجاز بسبب اي
للمسبب سببا سواء فيلزم من انتفائه انتفاء السبب المساوي له   لان العدالة طارئة وذلك لان مقتضى العدالة التزام تكاليف
الشرع ومو ليس صفة جبلية للانسان ومقتضى القوة الشهوانية والغضبية والفسق غير طارئ لان المكلف فاسق وان لم يقتض
الغدارة الصبي اذا بلغ كان عدلا حتى صدر عنه معصية   لانه اكثر اي الفسق اكثر في الامة من العدالة ومذا في زمن تبع تابع التابعين
ومن بعدهم لا في زمان الصحابة والتابعين وتبعهم على ما يدل عليه الحديث الصحيح   كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي اثنان
وكما في شهادة رؤية هلال رمضان فانه يكفي فيها شهادة واحد بالحديث الصحيح ولا يكفي في تعديله واحد وقيل انما جاز تنقص الاصل
في شهادة رمضان للاحتياط لانه باب العبادات ومذا مناقض لما ستر في فصل الرسول من ان الحق ان الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه
كما في الصلوة المنسية او كان ثبوته مو الاصل كصوم ثلاثين من رمضان واما ما احتمل الحرمة كالصوم يوم الشك في هلال رمضان
فلا احتياط   مذا ان جوابان عما النقول به القاضي ومعنا اشارة الى دفع الجواب آه ومو قوله بما المطلق في محل الخلاف
كان مدرك لا يتنال الجواب الثاني فيه نظر لانه اذا لم يعلم الخلاف لم يمكن له تمييز محال الجرح لانه من تمام البصيرة به معرفة الجارح في محل
الخلاف لانا نقول العدل يجب ان يكون له بصيرة بالجرح وذلك بما يعتقد كون السبب جارحا اما بالاجتهاد او بالتقليد واما عدم
معرفة الاتفاق والاختلاف في كونه جارحا فلا ينافي بصيرة تم وان حصل به تمام البصيرة والقاضي لم يذكره وليل الا البصيرة المطلقة
لا ادى الى التقليد فان قيل الاكتفاء بالاطلاق في التعديل ايضا يؤدى الى التقليد لان من هو اسباب الجرح سبب العدالة فالاختلاف
في اسباب الجرح الاختلاف في اسباب العدالة قلنا الاطلاق الجارح يقتضي علمه بارتكاب المحرم ما هو فسق في الجملة واسباب الجرح
مختلف فيها فيقول من غير ذكره سبب الجرح تقليد له في معتقده والاطلاق العدل يقتضي عدم العلم بما هو فسق في الجملة اي لا يعلم
الفسق اصلا غير مقيد بمذهب وحينئذ لا يكون اختلاف في العدل فالعمل بقوله لا يكون تقليدا بل عملا بالاجماع   قد عرفت الا فقد
الا قد عرفت في جواب المذهب الثاني ما ، فمذهب من يقول يكفي الاطلاق بالتعلق لان قول العدل يوجب الظن وليس ما فيه
الشك فلا يثبت الملازمة التي ذكرها الامام لابطال عدم الاكتفاء بالاطلاق من غير العالم وقوله والمسئلة اجتهادية رد لقوله بخلاف
العالم كله لا يمكن لان كون الشيء سببا للجرح من المسائل الاجتهادية للاختلاف في اسبابه فلو كان اطلاق العالم كافيا لزم تقليد المجتهد
لغيره لما مر ان المقصود من الرواية هو الاجتهاد وكل لا يجوز للمجتهد   وقيل بل التعديل مقدم لان الجرح في نسخ المتن وقيل الترجيح
ولم يذكره الاصول ولا الامام وغيرهما تقديم التعديل على الجرح مطلقا عند تعارضهما فاعترض بقوله بل التعديل مقدم تقديمه في الجملة
اذا رجح الجرح وبينهم منه اذا رجح الجرح يكون هو المقدم فيكون هو اتفاق المتن   اما اذا عين الخارج السبب ونفاه العدل بطريق يقيني منهم
اذا عين الخارج السبب ولم ينفه العدل او نفاه لكن لا بطريق يقيني يكون الخارج مقدما جمعا بين الجرح والتعديل وقوله مذا اذا اطلق لا يناسبه
لعدم انتظامه الحصر   ولا الحد على المسائل الاجتهادية عبارة المتن معمنا ومي قوله وليس من الجرح ترك العمل في شهادة ولا رواية
لجواز معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا المسائل الاجتهادية وكونهما مما تقدم ولا بالتدليس له نوع تعقد ولذا ذكر اضرب الشاهد

ولكنه واقرب ما قيل فيه ما ادعى اليه في الشرح وهو انا نكون الحد مسقطوا عند ترك العمل في قوله مائل الا اجتهاد مسقطوا على قوله
في شهادة الزنا لقربه منه الى ليس من الحرج والحد في ذلك الا اجتهاد في شرب النبيذ وانما قيد بقوله اذا كان مذهبه لانه اذا اشربه من لا يحل
في مذهبه كان حده حرجا ويكون قوله ونحوه مسقطوا على ترك والقضاء المذكورات قيل الا ليس من الحرج فهو المذكورات من الخلاف
فيه امر ظني لكون التسمية في اوائل السور ام لا ومن عد القول بردة لا يكون لكون القرآن حادثا او غيره من مسائل الكلام ولكون الاصول
مما تقدم ذكره في الاجماع من ان قول صاحبه هل يعتبر في الاجماع ام لا ويكون قوله ما بعد ليس مسقطوا على ما تقدم كونه منه ومما ايضا تفصيل
ما يدل عليه الفحوى من ان تلك المحلة الى ليس من الحرج فهو المذكورات مما تقدم ومما كان سبب تدليس الراوي ولم يتقدم ذكره
كالانكار الحديث بتدليس الراوي ونبه على ذلك العطف بان فسر نحوها بامثالها وجعلها مبتدأ وارده فيه بلفظ بيان للنحو ثم ذكر
الخبر وهو قوله ليس بجرح بعدها ولو كان قوله والتدليس مسئلة براسها ولم يكن بيانا للامثال لكان المناسب ان يذكر خبرا مثالا
على حدة وخبر التدليس على حدة كما نقل في اماثل ان اللغة والتدليس من دلس البائع اذا اخفى على المشتري عيب المبيع
كقول من لحق الزهري قال الزهري ان من عاصره لكن لم يسمع منه اذا قال قال الزهري كذا كان تدليسا لانه يوهم سماعه منه
والجمهور على ان هذا الكثير في الصحيحين لا يكون سببا للجرح ثم لو قال سمعته ونحوه صار مجروحا لكونه كذبا قال الجوادي التدليس
نوعان احدهما ان يروى عمن انه قال هو سيحان وجيحان والنيل والفرات كل من انهار الجنة وقيل جيحان نهر بالشام وقال
الجوادي في شرح صحيح مسلم هذا اغلاط بل نهر المصيصة هما من بلاد الارمن [illegible] وقوله انه كان الرشيد بالغ العاملي الاصف
فلما خرج الى خراسان [illegible] معه وحاله مقامه ثم خرج الى ارمينية ومعه العباس فالتمس [illegible] سواد فعارض الرشيد
في طريقه فانشد وقالوا خراسان اقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا ما اقدر الله ان يدني على شحط سكان دجلة
من سكان جيحانا فقال الرشيد قد اشتقت يا عباس فاذن له بالعود وامر له بثلثين الف درهم قال قاضي عياض هو نهر
بلخ وروى صاحب الكشاف سيحون وجيحون بدل سيحان وجيحان وقال جيحون نهر بلخ وعبارة الشرح يدل على ان المص اراد
بجيحان نهر بلخ لان الايهام ان يذكر لفظ ويكون له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد واذا اطلق وراء النهر يسبق منه
الى الفهم نهر بلخ حتى ما وراء النهر صار بالغلبة علما للبلاد الواقعة وراءه ومنها مدينة بخارى التي روى بها الفربري صحيح محمد بن اسمعيل
البخاري من المؤلف وانتشر منه الى ساير البلاد فاذا قال الراوي حدثنا بما وراء النهر كان واضحا في ارادة ما وراء جيحون نهر
بلخ فلو اراد بالنهر غير نهر بلخ كان مريدا لما هو بعيد وغير واضح وكان ايهاما وقيل هم كغيرهم الى حين ظهور الفتن الى الصحابة
كانوا كغيرهم فمنهم عدول وغيرهم فيحتاج الى تعديلهم الى ان ظهر الفتن بينهم وح لا يقبل روايته اصلا وهذا قول واصل بن
عطاء على ما نقل عنه الآمدي في الاحكام ونحو الى ما [illegible] في كتاب الملل والنحل قال لا احد الفريقين من عثمان وقاتليه ومن علي
ومن قاتله فاسق لا بعينه والفاسق عنده ليس مؤمنا ولا كافرا فلا تقبل شهادتهم ولا ارادتهم كما لا يقبل شهادة المتلاعنين
للجهل بعد الهم [illegible] وانما قال اعني من علي ومعوية وان كان من مذهب القائل ايضا انه لا يقبل رواية الداخلين في فتنة عثمان ايضا
تنبيها على ان الفتن بينهما كانت بسبب قتل عثمان لان المشهور بين السلف ان اول من بغى ما قاتلوا عليا رض اذا كتب السير والفقه
مشحونة بان اول من بغى في الاسلام من قاتلهم ابو بكر على منع الزكوة وقال الكرماني حين منعه قوله وقيل الى حين الفتن
ان الصحابة عدول الى حين ظهور الفتن وهذا مذهب مجهول وحمل عبارة المص حرف لها عن ظاهرها اذ الظاهر ان متعلقه
ما هو اقرب وهو اي الى المستفاد من قوله وهو كغيرهم الا اقرب في الاقرب الى التابعين وتبع التابعين وهذا ان رتبة ما روي في الصحاح
عن عمران بن حصين انه قال خير امتي قرني ثم الذين يلونهم

ثم الذين يلونهم ثم من بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون ويظهر فيهم السمن … اصحابي
وفي رواية المصابيح لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدكم احدهم والحق ان الرواية من الصحبة
ولا يلزم تحقق الرؤية ولا شك ان الالتزام لا يدل على ان الصحابي اذا اريد معناه اللغوي وهو في الصاحب لغة ثم من كان
صحبته قليلا او كثيرا ولا يدل على ان الصحابي اذا اريد معناه العرفية التي من كان من اصحاب النبي صلعم بل كان عين النزاع فان
الصحابة بالفتح الاصحاب وهي في الاصل مصدر يقال صحبه بالضم وصحابة بالفتح ومنها البحر … الاصحابي اورد الفا لكونه
نتيجة لعدم الاشتراط وكذا فيما بعد وانما يذكرها بشروط كما ذكر فيما قبله لدلالة قوله ليست من الشروط مع ذكرها صريحا فيما قبله
ادا ان الفعل يدل على الامر وقد عرفت ان فعله اذا داوم يعرف جهته فيه اربعة مذاهب الوجوب والاباحة والندب والوقف
فلعل الوادول ممن يرى كونه للوجوب والعمل بالرواية لا بالرأي بان امر الشهادة آكد فقد بين ذلك في بيان الشروط المختصة
بالرواية فليطلب ثم والمختار جواز ان نقل الحديث هذا اذا لم يتعلق باللفظ غرض كالاعجاز وكونه بيانا
لمجمل اقر به كما في صيغة التكبير عن ربيعة عن ابي هريرة انهما لا … الا انه قال على ما ذكر في الاحكام وهو قوله
روى ربيعة ابن ابي عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابي هريرة عن ابيه عن النبي حكاية انما قال انهما فالاشبه
على ان ابا صالح روى هذا الحديث عن ابي هريرة تارة مرسلا واخرى مسندا ولهذا قال فكان سهيل اذا روى قال حدثني ربيعة
عن ابي حذيفة عن ابيه ولم ينقل عن ابي هريرة كما قاله في الاحكام وللحديث طريق اخر عن ابن عباس فكذا ان حكمه حكم
تعدد الرواة ان ارادوا ان اصح الروايتين هذا كذا ومن اذ قدر حكم روايتيهما لا فكروايتين لان الروايتين ان كانا تنافي
واحد فهو مبني المسألة التي يراد بيان حكمها الا اصلا فكيف يبنى على نفسه وان لكانا تنافي روايتين يلزم اضمار وان كانا
اعم فلم يعلم حكمهما حتى يقال عليهما ويعلم من هذا التشبيه اذا روى الزيادة مرة وتركها مرات او بالعكس كان المعول
ما اكثر روايته لان كون الرواية مما يترجح به الخبر وكما روى عنه صلعم عطف على قوله كخبر ابي هريرة وانما يقول والذي يرجح به
عطفا على قوله غسل اليدين كما عطف في المتن عليه تنبيها على ان راوي رفع اليدين متعدد وليس مختصا بابي هريرة
وفي العمل نظر لان يعكر بظهور محتملة العمل له من وجه ومحتملة الناسخ من وجه على ما ذكره يتفاوت باعتبار
منافعها لان منفعة الابهام والوسطى والبنصر اكثر لانها يمنع المقبوض من السقوط عن الجانبين فكل منها في كل منها عشر الدية والسبابة
والخنصر عشرة ومنها في القبض فكان في كل منهما ستة اعشار الدية ماء الحميم قال الجوهري الحميم الماء الحار
فعلى هذا يكون اضافته الماء اليه من باب اضافة العام الى الخاص وباعتبار الدلالة النحوي وكذا ما في حكمه كالاضمار والاشتراك
والتخصيص كذا قاله في المنتهى والفاعل لا يحتمل سنامي ذلك هذا على مذهب من يقول لا نسخ وسيجيء ما فيه عدول ليس
بصحابي لم يذكر ليس العدالة اعتمادا على ما ذكره من شرائط الرواية ونبه في الشرح بما ذكره على ان الشرائط المتفق عليها
في الرواية مطلقا معتبرة فيما نحن فيه ضرورة ان كل ما هو شرط للمطلق شرط للمقيد من غير عكس وقوله ليس بصحابي مبني
على ما ذهب اليه اكثر الناس من ان الصحابة كلهم عدول فقيل هو السلام عند الاكثر واعلم انه لو قال من هو من تابع التابعين
قال الصحابي كذا كان هذا منقطعا على ما سيجيء وهو ايضا نوع من المرسل ذكره ابن الصلاح لانه يسمع الاثم … لقوله
الوهم والجواب عن هذا الاستدلال انه انما يلزم التدليس لو لم يكن المروي عنه عدلا بان اعتقد عدالته ولم يطلع على ما هو
خارج في شيء من المذاهب وربما سمع العدول … تقييد العدالة بالظرف وهو … هذا الجواب … اشارة

ثم ان قول المص انه وارد على الشافعي ليس مرضيا عنده على ما صرح به بقوله وقد يقال الخ   فرع من السنة
والشرع في السنة ما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع مما يدل به على ثبوت حكم شرعي فقد يكون خبرا كما في قوله لم يشتبهان
بالخيار ما لم يتفرقا فانه من وجه اما خبر او انشاء كما انه من وجه اما عام او خاص ومن وجه اما مطلق او مقيد
وهكذا الا ان الكلام في السنة هو الاخبار عن طريق النقل لم يمكن له بد من تعريف الخبر واحكامه في بحث السنة فلم يعد المعارف ذكرها في
الاقسام   وقيل متواطئ فسر المتواطئ بانه للقدر المشترك بين القول والفعل واراد به كونه للاحد الدائر بينهما كما صرح
به في الاستدلال عليه لا كونه لبعض الصفات المشتركة بينهما كالابيض للثلج والعاج   والايراد ان لو كان الامر
مشتركا بين القول المخصوص والفعل لفهم منه اطلاق لفظ الامر بلا قرينة ارادة كليهما عند من يقول يجب حمل لفظ المشترك
في معنييه او معانيه غير المتضادة اذا خلا عن القرينة او لم يفهم ارادة شيء منهما عند من يقول انه اذا خلا عن القرينة يحمل
ولا يحمل على شيء من معانيه والملحوظ ان لا يلزم احد الامرين نظرا الى المواضع لا الاستعمال ومع هذا قد اشتبه على الملحين
بهذا الشرح وقال معنى كلامه لو كان مشتركا لفهم الآمر من اللفظ على انه موضوع ولم يفهم شيء منهما على انه المراد كما هو حكم المشترك
لفظا   واستدل بانه لو كان حقيقة في الفعل لكان مشتركا ليس ضعف هذا الدليل لمعارضة المذكورة في الجواب لان
المعارضة انما تتم لو كان الفساد اللازم من المجاز وقد عرفت ان المجاز راجح وان كان كلاهما خلاف الاصل فللمستدل
ان يقول سلمنا انه لو لم يكن مشتركا لزم المجاز لكنه اذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز كان حمله على المجاز اولى كما تقدم
بل ضعف لكون الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من كون اللفظ حقيقة في شيئين كونه مشتركا بينهما لفظا لجواز ان يكون متواطئا
ويدفع كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه انما قيد بقوله بخصوصه لان المتواطئ اذا استعمل في شيء
في شيء من جزئياته باعتبار وجود الحقيقة المشتركة فيه كان حقيقة فيه واما اذا استعمل فيه بملاحظة خصوصية فكان
مجازا فيه فلذلك ترى التصريح في هذا الكتاب تارة بكون المتواطئ حقيقة واخرى بكونه مجازا نظرا الى الامرين
فالصحيح عنده انه اقتضاء فعل انما قال عنده لان هذا ليس مرضيا عنده لانه تعريف الامر الذي هو قسم من الكلام النفسي
وبحث الاصولي في اللفظ الدال عليه هو موضوع للعموم والخصوص الى غير ذلك من الجهات تعرض للالفاظ وشانها
يدل على الحكم الشرعي وان كان مرجع الادلة الحقة الى الكلام النفسي على ما مر في فصل البحث عن الادلة   ويرد عليه
كيف يمكن ورود الاعتراض ط اذا عرف بالاقتضاء الذي هو من اقسام الكلام النفسي اما اذا جعل قسما من الكلام
اللفظي وعرف بانه اللفظ الدال على الاقتضاء المذكور فلا يرد عليه نحو كف بالتعبير عنه لدلالته لا لانه عليه بالصيغة
لا بالمادة ودلالة كف على الكف بالمادة فلا يرد نحو نهيتك على تعريف الاستفهام بانه اللفظ الدال على طلب الفهم من انه طلب
والحق انه لا يشترط الاستعلاء اي لا يشترط في حقيقة الامر العلو كما ذكره ابو الحسين ولا الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن قول
فرعون لملائه ماذا تامرون فانه اطلق الامر على اقتضاء الملاء فعلا من فرعون مع كونه لم يكن لهم علو على فرعون ولا استعلاء
عليهم عليه لانهم كانوا يعبدونه والعبادة اقصى غاية الخضوع والاصل في الاطلاق الحقيقة وهذا المذهب هو المختار عند
الاشاعرة واهل العربية ايضا لا يعتبرون العلو والاستعلاء في كون اللفظ الدال على طلب الفعل امرا وقيل الامر في الاية
بمعنى المؤامرة اي المشاورة وقيل ما ذكره من قول فرعون بل هو من امر موسى عليه السلام الظاهر التواضع للملائه استمالة لقلوبهم بانه خاطبهم
بماذا تامرون ولا يخفى في كونه خلاف الظ   واعلم انه يمكن دفع الدور بان معرفة حقيقة الامر يتوقف على معرفة [illegible]

والمأمور به والطاعة من وجه ومعرفتها بذكر الوجه لا يتوقف على معرفة حقيقة الامر بل على معرفته بوجه ما لانا اذا عرفنا الامر
من حيث انه كلام كفانا ذكره في ان يعرف به المأمور به وهو المخاطب بذكر الكلام وان يعرف به المأمور به وهو مضمونه
وان يعرف به الطاعة وهو موافقة مضمونه وبهذا [illegible] اختلاف الحيثيتين لا يكون دورا ويقول تصور الامر بحقيقته موقوف
على تصور هذه الامور وتصورها يتوقف على تمييز الامر عن غيره لا على تصور حقيقته لانا اذا عرفنا الامر بانه نوع من الكلام
متميز عن غيره باقتضائه موافقة المخاطب ما خوطب به كفانا ذكره في معرفة هذه الامور وهذا الوجه اخص من الاول لابتنائه
على توقف معرفة هذه الامور على معرفة الامر بوجه متمايز به عما عداه دون الاول وانه مبني على توقف معرفتها على معرفته
بوجه ما   لئلا يلزم الخلف في خبره عند العفو لانه لو عرف الامر بانه خبر عن الثواب على الفعل يلزم الكلف في خبره لو
عفو بعد العمل بالردة والعفو هو المحو قال كثير   لعزة موحشا طلل قديم عفاها كل اسحم مستديم الهاء وهذا الكلام مع
ظهوره قد اشتبه على قوم وقالوا لا يستقيم قوله عند العفو فمنهم من حرف الكلام عن موضعه وورد كلام على الشرح وقال عند
تخلف الثواب ومنهم من قال سقط بلفظ من العلم شيء لئلا يلزم الخلف في الامر عند تخلف الثواب في النهي عند العفو
اذ لا يخفى على احد قطعا انما يطلب ما ذهب اليه الكافر من القول بالواسطة بعدم هو الخبر عن احد   هو قول القائل لمن دونه
افعل هذه الصيغة علم جنس لكل كلمة يطلب بها الفعل من الفاعل كان حقيقة فعل ويفعل علمان لكل ماض ومضارع
مثبتين للمفعول هكذا قال الشيخ في شرح المفصل   على سبيل الاستعلاء انما قيد بذكر الزاما لهم لانا اشترطنا العلو
والاستعلاء على مذهبهم فاجاب بان هذا التعريف لمعتقدهم وهم يشترطون العلو فما يكون فيه الاستعلاء بلا علو ينبغي ان اطلاق
الامر عليه لغة واطلاق الامر عليه عرفا لا يضرهم   ليس قوله لغيره افعل التنوين في قولا عوض من القائل المذكور في السؤال
والقول انما يضاف الى القائل على الاطلاق اذا لم يكن مبلغا له اما اذا كان مبلغا له انما اضيف القول اليه بعيد بالحكاية
والتبليغ فلا يقال القران قول الرسول   من صيغة الامر انما يحمل صيغة افعل على ما هو المذكور في التعريف تنبيها
على ان المراد اتحاد بافعل كل لفظ وضع لطلب الفعل من المخاطب كما مر وليس المراد به خصوص صيغة هذا اللفظ   حتى ما لو ذكر
فيه كونه امرا كما اذا اطلق صيغة افعل باحد نوني التاكيد الثقيلة والخفيفة   واحترز بالاول عن الثاني لا يقال الاحتراز
من الكل يحصل بالقيد الاخير فالقيد الاول لبيان ذاتيات الماهية لا للاحتراز لانا نقول يجوز ان يحصل بقيدين
او كان للقيد الاخير فائدة غير اخراج ما خرج بالقيد الاول كما اذا وقع في التعريف الفصول البعيدة المختلفة بالمراتب مرتبة
ثم الفصل القريب   وذكر المص ان الاول انما قال بهذه العبارة تنبيها على انه غير مرضي عنده كما هو دابه وذكر لا لان كون الارادة
مستلزمة لوقوع المراد انما هو على مذهب من يفسرها بالصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وعند المعتزلة لا يستلزم
الارادة وقوع مقدورها لانهم يفسرونها بميل يتبع اعتقاد النفع او دفع الضرر فما ذكره لا يكون الزاما لهم   القائلون بالكلام
النفسي الكلام عند القائلين بالكلام النفسي ينقسم الى النفسي واللفظي فالامر ايضا عندهم قد يكون نفسيا وهو الاقتضاء
وقد يكون لفظيا وهو صيغة افعل ثم انهم ترجموا المسألة المختلف فيها بين الاصوليين وهي ان كانت صيغة افعل هل تختص
بامر الايجاب ام لا بقولهم الامر هل له صيغة ام لا فقال المحققون منهم الامام هذه الترجمة من القائلين بالكلام النفسي خطأ
غير صحيح لان الامر عندهم اعم من اللفظي والنفسي والصيغة التي يدل عليها بخصوصها هي لفظ الامر او الايجاب او الندب
عموما وخصوصا وهذه ليست من محل النزاع في شيء لان النزاع بينهما انما هو في صيغة افعل هل هي تختص بامر الايجاب ام لا

مجاز او مشتركة بينه وبين الندب او حقيقة في غيره، لهم لفظ الامر والى هذا اشار بقوله والخلاف انما هو في صيغة افعل بطريق
الحصر هكذا اجيب ان يفهم هذا المقام فالكلام عليه ما تقدم في الاخبار في مسئلة وجوب العمل بخبر الواحد فليطلب ثمه وثانيهما
ان قوله هو امر مطلق فلا يتم هذا الاعتراض سهمي بالقول بالموجب كما حكي في بحث الاعتراضات وله اقسام منها ان يسمع
ان يسمع المعترض من دليل المستدل امرا يتوهم انه ماخذ الخصم ومبنى مذهبه ويبطله والمستدل يمنع ذلك والامر ههنا
كذلك فظهر ان منع الاطلاق ههنا ليس مما ينبغي واعلم ان المراد بالامر في قوله وكالعفو عن امره نحو ما هو ما بينه الله عليه في الدليل
السابق وهو المراد بالامر بل الصحو فان قيل لعل هناك قرينة دلت على الوجوب قلنا الظاهر ترتب اللوم على مجرد مخالفة صيغة
افعل منها فيلزم كونها للوجوب الا يكون للتقييد باحدهما ان يكون موضوعا للطلب المقيد للوجوب فقط او بالندب فقط
او بكل منها فيكون مشتركا لفظيا اذ يصدق على التقادير انه القدر المشترك المقيد باحدهما والجواب منع الحصر
اذ ثبوت الحكم المتنازع فيه قد يكون بالعقل وقد يكون بالنقل وقد يكون باستنباط العقل من النقل كقولهم
الجمع المحلى باللام عام لانه يدخله الاستثناء والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله فالمراد بالعقل ما تقدم ما نالم به
نقلية لا لانا نقول اشارة الى دفع ما يورد ههنا من ان حصول الامتثال البراءة بالمرة ليس لاجل كونه دالا على المرة بل لحصول
الحقيقة المطلقة في ضمن المرة وقد يفيد هذا الجواب بعينه في الفصل اللاحق لكن لغرض آخر وهو منع استدلال القائلين
بالمرة فلا يكون تكرارا محضا كما ان اعادة قوله تعالى الاء ربكما تكذبان ليس تكرارا محضا لتعدد الاغراض ولنا ايضا يبتني
هذا الدليل على انما وضع له المصدر وهو حقيقة الفعل بلا شرط شيء فيكون الوحدة والكثرة غير داخلين في مدلوله والمص خالف
في ذلك فانه قال في شرح المفصل اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة والاطلاق في الواحد بالحقيقة بخلاف علم الجنس فانه
موضوع لنفس الحقيقة الكلية والاطلاق على الواحد بالمجاز وقد يقال هذا الاعتراض من خواص هذا الشرح الا سلمنا
عموم دلالة صيغة افعل على المرة بالمادة وهي المصدر لانه موضوع للماهية المطلقة لكن لم لا يجوز ان يدل الصيغة بهيئتها على المرة
والنزاع انما وقع في ذلك فان قيل صيغة افعل تحتمل المرة وبالتكرار اخرى فلو كانت موضوعة لاحد لزم التكرار او التناقض
اجاب بانه يجوز ان يكون حقيقة في احد مجازا في الاخر والتقييد لتاكيد الحقيقة او لتعيين المجاز والاحتمال لا يمنع كونها موضوعة
لاحد ظاهرا فيه مجازا في الاخر نعم التكرار من غيره وهو ان الامر المعلق بصفة او شرط يدل على التكرار عقلا لا صيغة
كما قاله صاحب وكما سيجيء في الفصل اللاحق ان الامر اذا علق على علة يلزم تكرار الفعل بتكرار العلة قالوا ثالثا
الامر بالشيء نهي عن ضده فتردد اضداده بتبعه شغل اخر لا يحي معه وتارة تكف النفس عن المامور به فان قيل هذا الدليل
يتناول ما كان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده وما كان الامر بالشيء متضمنا للنهي عن ضده في الجواب كون النهي الضمني
للامر للتكرار ان ابطال لاحد شقي الدليل فقط فلا يلزم منه ابطال الشق الاخر قلت استحالة الشق سه لان الامر بالشيء
اذا كان نفس النهي عن ضده كان دوام النهي بدوام الامر الذي هو نفسه كاثبات دوام الامر بدوامه وهو دور صريح فلذلك لم يذكره ويكفي
ان يقال مراده بالنهي الضمني النهي المستفاد من صيغة الامر فيتناول ابطال الشقين اتفقوا على ان الامر اذا علق اذا الشرطية
وقوله فالاتفاق على انه يجب تكرار الفعل بتكرار العلة جزاؤه وهو المعنى ان القائلين بان الامر لا يدل على التكرار اتفقوا جميعا على ان
الاتفاق في الجملة حاصل على ان المراد اذا علق على علة ثابتة عليتها يجب تكرار الفعل بتكرار العلة وهذه العبارة كانها تعريض بالرد على
الامدي لانه قال في منتهى السول الامر المعلق شرطا او صفة ان كان ما علق عليه المامور به قد ثبت انه علة لوقوع الفعل فلا خلاف
في تكرره بتكرر ما علق عليه وقال في الاحكام العلة يتكرر بتكررها

اجماعا وقوله مشعر بان القائلين بان الامر لا يدل على التكرار اتفقوا على ان الامر اذا علق بالعلة يجب تكرار الفعل بتكرر علته
وهذا ليس بصحيح لان الاصوليين من الحنفية قالوا الامر المطلق لا يفيد المرة ولا يدل على التكرار وان علق بالعلة لم يجب تكرار الفعل
بتكرر العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا من دليل اخر شهد بهذا كتبهم وقال ابو الحسين من جعل الامر المطلق مفيدا للتكرار
قال الامر المقيد بصفة او شرط يفيده ايضا اذا تكرر الشرط او الصفة ومن نفى اقتضاء مطلق الامر لذلك اختلفوا فمنهم من جعله مفيدا

ان هم

للتكرار اذا تكرر الشرط والصفة وهو قول اكثر الفقهاء ثم لا يفيد ذكر فظهر ان القائلين بان الامر المطلق لا يدل على التكرار لم يتفقوا
جميعا على ان الامر المقيد بالعلة يجب تكرر الفعل بتكرر علته نعم لو قال اتفقوا جميعا على ان الاتفاق حاصل من بعضهم على ذكر
كما قاله بعضهم في الشرح لكان صحيحا لان هذا الاتفاق ثبت عند جميعهم واما كلام المص فيمكن تنزيله على وجه صحيح لانه قال الامر
اذا علق على علة ثابتة وجب تكرره اتفاقا والاتفاق لا يقتضي ان يكون من الكل بخلاف الاجماع فتفسير كلامه على وجه يصح عوض
فساد ما قاله سهو وجعل الضمير في قالوا اولا لمنكري التكرار وخص الاستدلال لا بالمخالفين القائلين بانه يتكرر في غير العلة ايضا وانه
لمخالفين القائلين بانه لا يتكرر في العلة تنبيها على ان النفي في هذه المسئلة طائفتان طائفة يقولون انه يتكرر في غير العلة ايضا
وهم جميع من قال ان الامر المطلق يفيد التكرار وبعض من قال ان الامر المطلق لا يفيد التكرار وطائفة يقولون انه لا يتكرر في العلة
تنبيها على ان النفي في هذه المسئلة طائفتان طائفة يقولون انه يتكرر في غير العلة ايضا وهم جميع من قال ان الامر المطلق يفيد
التكرار وبعض على ما عرفت وغيره صاحب الكد ولعدم الفاء مثل ما في عبارة الشروح في تحرير محل النزاع الا الاستدلال لم
لمخالفين اي قوله القائلون بانه يتكرر في غير العلة قالوا ثانيا قائلا بان القول بانه لا يتكرر في العلة ليس مذهبا لاحد والتعدد
من تبعهم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل   قال امام الحرمين قال في البرهان اما الواقفية فقد تحزبوا حزبين فذهب
طائفة منهم الى ان الفور والتراخي اذا لم يتعين احدهما بقرينة فان بادر المخاطب عقيب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون
غرض الامر به فيه ان يؤخر وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون منهم الى ان من بادر اول الوقت
كان ممتثلا قطعا فان اخر واوقعه في اخر الزمان لم يقطع بخروجه من عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال والذي اقطع به ان الطالب
منهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة المطلقة وقع لمط وان التوقف في المراخر وهو انه اذا بادر لم يعص وان اخر فهو مع التاخير
ممتثل لاصل المطلوب وهل يتعرض اثم بالتاخير فيه الوقف فاما وضع هذا التوقف في ان المؤخر هل يكون ممتثلا لمن توقع
ما طلب منه في الوقت الاول يعاقب به الامر مع انه لا يكون ممتثلا اصلا فهذا بعيد لان الصيغة مسترسلة ولا اختصاص
لها بزمان فعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب الامام على التوقف في الاثم وان جزمه بالوقف في هو لوله لغة اهو للفور ام للقدر المشترك
سادسها قال الله وسارعوا قال الشارح العلامة هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور في الاوامر الواردة
في الشرع وهي اسباب المغفرة والخيرات لا على مطلق الفور والجواب انه اذا ثبت كونه للفور في الاوامر الواردة في الشرع ثبت لغة ايضا
ايضا لانه لا قائل بالفصل   الامام طلب الفعل محقق هذا الاستدلال مبني على ما هو المنقول عنه سابقا من ان توقفه في انه
لغة هل للفور ام للقدر المشترك وانه غير محتمل لوجوب التراخي لا على ما اختاره في البرهان   ليس النزاع في هذين المفهومين
الامر له لفظ مركب من صورة هي وزن فعل بفتح الفاء وسكون العين ومن مادة هي ا م ر ومفهوم وهو ما وضع له لفظ الامر اعني القول
الطالب للفعل ومفهومه اذا كان في سياق الكلام معنى وهو ايجاب الفعل وكذا النهي والنزاع ليس في اخر ابا في اطلاق لفظ الامر على النهي
ام لا والاخير بان يوجد صيغة النهي في صيغة الامر لا بل في ان ايجاب الشيء هل يحرم ضده او يتضمنه ام لا هذا اشار

في الشرح بقوله فاذا قال تحرك فهل هو نهي عن السكون بناء على ان نقول لا يمكن بعوما بين الظهر ان النزاع ليس في ان لفظ النهي يطلق على
الامر ولا في ان مفهوم احدهما هو مفهوم الصيغة مفهوم الآخر وان صيغته ادرج في ضمنه ومصداق ذلك ما قاله ابو الحسين في المعتمد الخلاف
في ذلك اما في الاسم بان يسمى الامر نهيا على الحقيقة او مجازا في المعنى فهو من وجهين آخرين ان يقال ان صيغة لا تفعل وهو النهي موجود؛
في الامر وهذا لا يقوله احد لان الحس يدفعه وثانيهما ان ايجاب الشيء تحريم لضده وهذا هو محل النزاع اذا عرفت هذا فاعلم انه ليس محل
النزاع في المقام هو ان الامر بالشيء نهي عن ضده الذي هو ترك ذلك الشيء على ما ذهب اليه صاحب المنهاج مستدلا عليه بان المنع من الترك
جزء مفهوم الايجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن وهو احد دلائل القاضي كما يشير اليه المص في انه على تقدير تسليم ان المنع من الترك
جزء مفهوم الايجاب يصير النزاع لفظيا ولا ان الامر بالشيء نهي عن ضده العام اي ضده المطلق الصادق على جميع اضداده الجزئية كما ذهب الى جواب
مذهب المطاردين للحكم في النهي بل هو ان الامر بالشيء هل هو نهي عن اضداده الجزئية المعينة حتى يكون الامر بالصلوة نهيا عن الاكل والشرب والتكلم
بكلام البشر ومالوس تعارض الشروط والاركان المعتبرة في الصلوة ام لا وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في ان الامر بالشيء هل هو امر بمقدماته
ام لا والحق فيه ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الاضداد الجزئية التي هي تعارض اركانه وشرائطه الشرعية كما في مقدمة الواجب فان اعتبر
بمجموعها كان نفي الامر بالشيء وان اعتبر كل واحد كان الامر بالشيء يستلزم النهي عنه وكما كان تعين اضداد الشيء مستلزما للتعيين ذلك الشيء
لان المتضادين من حيث انهما متضادان متضايفان ومن خواص الاضافة انه اذا كانت في احد الطرفين محصلة او مطلقة كانت في الطرف الآخر كذلك
فالنصف بمقابلة الضعف وهذا النصف بمقابلة هذا الضعف على ما تحقق في الكلام اعتبر التعيين في المامور به كما اعتبر في اضداده
وقال النزاع في ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن الشيء الغير المضاد له اولا فاما لم يجعل التعيين صفة للامر بل
جعله صفة للمامور به والاصوليون جعلوه صفة للامر تنبيها على ان تعين الامر لا يكون الا بتعين المامور به ولا يتضمنه الا بتعينه كما في قولهم
المنوي ما يتضمنه النظر الصحيح الى يستلزمه من غير وجوب ان يدخل فيه ولو سلم ان الكف واضح اي ولو سلم امتناع الالتباس في الحال فلا
على هذا دوام الالتباس اي الكف عن المامور به وفعله لا يتوقف على تعقل الالتباس بضده لانه من المحسوسات وان قيل عدم الالتباس هو الكف
عن المامور به ضد للامر قلنا فيرجع النزاع الى ان الامر بالصلوة يستلزم النهي عن ترك الصلوة وليس هذا محل الخلاف فلان كل
متقابلين مثل الكبرى الصغرى محذوفة اي هما متقابلان ان وجود احدهما لا بناء على ما ذهب اليه اكثر المتكلمين منهم القاضي من ان كل اثنين غيران
وكذا بناء على ما ذهب اليه مشائخ اهل السنة من ان الغيرين اخص من الاثنين وعرفوهما بانهما موجودان جاز انفكاكهما في حيز وعدم العلاف
قالوا بان الامر بالشيء والنهي عن ضده يجوز انفكاكهما تعقلا لان الخلافين قد يكونا مثلا بين هذا وارد على مذهب الشافعي لانه
لا يشترط في الغيرين جواز انفكاكهما الا على مذهب الشيخ لان جواز الانفكاك في الاعمين في الغيران موجب لجواز انفكاك الاخصين اي الخلافين
ولا بعد ان يكون الشيء ضد الامر وبضده يعني اذا جاز ان يكون شيء ضد الشيء الاخر ولضده وان لم يكن الشيئان متغايرين
بل متضادين كالعلم فانه ضد الشك وبضده وهو الظن جاز ايضا ان يكون كل من الخلافين ضد الضد الخلاف الاخر بان قيل لا يكون
مثلا اتفاقا مثلا شبها على ان الدليل لو تم كان مثلا لاذكا يثبت القاعدة الكلية فيما لا التزام القطع وهو وجوب الرمي فان قيل
الطارد يدعي الوجوب احد اضداده فلا يلزم ذلك قلنا المراد بالوجوب اعم من التعيين والتخيير كما مر في تحقيق مذهب الكرخي وغيره الاداء
اعلم ان الاجزاء كما قال ابو الحسين معنى كون الفعل مجزيا كونه كافيا في عرض من الاعراض فاذا قيل في العبادة انها مجزية فمعناه
انه يكفي في اسقاط التعبد واذا قيل انها لا تجزي معناه انها لا يكفي في اسقاط التعبد وثبت العبادة في ذمة المكلف وانما الاعراض
في ذلك لانه لو لم يستوف شرائطها التي هو عليها ايقاعها مثلا ومنع ذلك ان يجب قضاؤها بذلك التعبد انما لم يكن موجبه او كانت ∴ ناما وان يجوز
ان يجب قضاؤها ان قضى وقتها قول المص الاداء الامتثال

تعريف للمعنى الاصطلاحي لا اللغوي لان الاجزاء لغة الكفاية يقال اجزأ اي كفاني من جزيت بالشيء اي اكتفيت به وسنها للعادة
للاية التي تحصل بالكلام من الماء والامتثال الاجزاء يقال امتثلت الامر اي اجزيته فالاتيان بالمأمور به على وجه امره يقتضي عدم الاخلال
بشيء من شروطه وان كان الاجزاء له حقيقة مستلزم الاجزاء مع الامتثال لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه وكذا تعريفه باسقاط القضاء
وانما عدل في الشرح عن الاسقاط الى السقوط تنبيها على ان الاسقاط مضاف الى المفعول واسقاط الاتيان المذكور للقضاء سبب
سقوط القضاء ومحل حصل له وبهذا يعلل سقوط القضاء بالاجزاء وان توقف الاجزاء سقوط القضاء كما عرفهم بعضهم تعريف
بلازمه وهو بلازمه كما قيل ان الحد يعرف الانفعال والحدوث خروج عن الفرض من الفساد دستها اذ احوج في التعريف بالسببية التي هي
جهة الاثر والمراد باسقاط القضاء وسقوطه ونفي لزومه كما هو في بحث الصحة لان القضاء حين الاتيان بالمأمور به لم يجب لعدم
موجبه فكيف يسقط وقال ابو الحسين في بحث النواهي المراد بسقوط القضاء كسقوط الفعل المتعلق به حتى لو كانت العبادة
غير معتمة لا يجب فعلها مرة اخرى في وقتها من غير ورود امر اخر فالقضاء بالمعنى اللغوي لو لم يستلزم سقوطه لعدم الامتثال
والثاني وجه الملازمة ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يستلزم العلم بالامتثال اي اجزائه كما مر في الشرح وان معنى الامتثال وحقيقته
ذلك والعلم بالامتثال يستلزم اسقاط القضاء لانه لو لم يستلزمه لكان الطلب متعلقا بغيره فيمتثل بالكلية فلم يستلزم
الاتيان المذكور بسقوط القضاء لم يكن مستلزما للعلم بالامتثال ايضا لانه ملزومه وجواز انتفاء اللازم على تقدير مستلزم
بجواز انتفاء ملزومه على ذلك التقدير وقد علم انه لا يجوز انتفاء العلم بالامتثال على تقدير الاتيان المذكور والى ما ذكرنا يشير
كلام ابي الحسين في المعتمد وبهذا يسقط ما قيل المراد بالامتثال ههنا هو الامتثال على وجه يسقط القضاء لا الامتثال
مطلقا والا لم يكف اثبات الملازمة على ان ما احتاره فيه مصادرة على المطلوب لان الاعتراض الاستثنائية هو عين المط
فلو اتى به المذكور لكان تحصيلا للحاصل لا يقال الملازمة ممنوعة لان الواجب ثانيا قضاء ليس عين ما اتى اولا ليلزم تحصيل
الحاصل بل مثله وجب بامر اخر وايضا القضاء عند القاضي عبد الجبار ليس المذكور كما اتى بل هو تمثيل الواجب
ثانيا وان كان استجماع الشرايط لانا نقول مرجع النزاع ان فعل المأمور به على وجهه هل ينقطع به التكليف المتعلق به
ام لا فلو لم يكن الواجب ثانيا ما اتى اولا بل مثله فان ثبت بالامر الاول فلم يمتثل اولا بالكلية وان وجب بامر اخر فلا نزاع لانه يشابه ان يقول
مثلا صل الظهر واذا صليت فصل الوتر وقد اشار في الشرح الى هذا الجواب عن الثاني لانه فعلهما وصل فهذا الواجب
ثانيا القضاء ان فعل ما الفرق بين الحج الذي يأتي بها المكلف بعدما افسد حجته في السنة الماضية وبين الصلوة التي يأتي بها
في وقتها بظن الطهارة وتبين انه كان محدثا حتى كان القضاء حقيقة دون نه كيف ويمكن ان يقال في كل قضاء انه واجب ثانيا
مثل ما اتى اولا من يقول القضاء انما يجب بامر جديد حاصل الفرق ان قضاء العبادة هو فعلها الواقع بعد خروج وقتها بدلا عما فعلها
في وقتها على الوجه المأمور به ولكن انما يكون اذا لم يفعل العبادة في وقتها اصلا او فعلت على وجه الفساد كما في قضاء الصلوة
المتروكة اصلا وقضاء الحج الفاسد واما اذا فعلت على وجه الصحة كالصلوة المؤداة في اخر وقتها بظن الطهارة ثم تبين
عدم الطهارة فيها وصلوة فاقد الطهورين اذا قدر على الطهور وصلوة المتيمم في الحضر اذا وجد الماء والامتثال
فليس فعلها بعد وقتها المذكور الى ما فات وبدلا عنه لانه في وقته على الوجه المأمور به اما في الصورة الاولى فلان التكليف انما وقع
بصلوة بظن الطهارة وقد اتى بها واما في الثانية فلان مقدمة الواجب انما تجب اذا كانت مقدورة فاذا لم يكن واجبة على المكلف وكان الاتيان
بما هي مقدمة كالبدو فاتى في وقته صحيحا فالامر بالاتيان بها مرة اخرى لا يكون بالقضاء بل امر بواجب ثانيا هو مثل الاول والذي يجب

بقضائه ثم سئل ان فعل الحج واجب موسع وقته جميع العمر بمعنى انه في اى وقت كان من العمر يكون اداء فلم سماه
قضاء بفعل الحج وان كان وقته موسعا الا ان وقته يتضيق بالشروع فيه كما انه اذا نذر ان الحج السنة وكلامه يعم الحج
الفرض والنفل لان من افسد حجه وان لم يكن واجبا عليه يجب عليه اتمامه وقضاؤه في السنة القابلة ان كان قد اتى بحجة
الاسلام وان لم يات بها كما اذا كان صبيا او عبدا فبلغ او عتق في السنة القابلة فاتى به في السنة القابلة يكون حجة
الاسلام وناب بالقضاء بعد السنة القابلة فلو ثبت قضاء اداء اتى بلو لانه ربما لم يثبت شرعا قضاؤه
كما في صلوة الجمعة وخطبته والواجبات التي تتعلق بالمكان فان ترك الاحرام من الميقات بلا عود اليه وترك
الرمي وطواف الوداع لا يوجب القضاء بل انما يجب شاة اضحية اصحية اذ الوجوب اخص
من الاقتضاء لان الوجوب هو الاقتضاء الجازم كما صرح به في كون الامر متضمنا للنهي والاقتضاء المطلق يتناوله
الوجوب والندب لانه هو الطلب والشيء اذا طلب ترجح عند الطالب سواء كان معه تجويز نقيضه كما في الندب
او بدونه كما في الوجوب وقوله في تعريف الامر اقتضاء فعل غير كف اراد به الاقتضاء الجازم المجرد عن تجويز النقيض
لانه اذا اطلق يتبادر منه الى الفهم الاقتضاء الكامل وللخصم ان يقول رد الاسئلة الثلثة وبيان الرد على ان
القطع بانتفاء الثاني مع اداء اصل بان الامر بفعل في وقت معين كالجمعة لا يقتضي قضاؤه بعده مطلقا فهو
غير مسلم لانه عين النزاع ويلزم المصادرة على المطلوب اذ يشترط في الاداء ان لا يكون الشيء مقدرا لمصلحة
فاتت بفوت المصلحة التي في وقته المقدر له شرعا او لا فلا يلزم الاعادة فانه من الاداء كما مر لكن لم يفت المصلحة
التي في وقته وفي القضاء فاتت المصلحة في وقت العبادة المقدر لها شرعا اولا واعلم ان هذه المسئلة اى
النزاع في ان القضاء اما بامر جديد او بالامر الاول فرع النزاع في مسئلة اخرى وهي ان ما صدق عليه المركب يجب
ان يكون مركبا اولا وذلك لان المطلوب بالامر هو الوجود الخارجي والمطلوب بالامر في العبادات الموقتة هو الفعل المقيد بالوقت
المعين واللفظ الذي يعبر به عنه كصوم يوم الخميس مركب وكذا مفهومه واما ما صدق عليه في الخارج فهل هو شيء
واحد يعبر عنه بالمركب فيكون مركبا باعتبار الوجود العقلي واللفظي وبسيطا باعتبار الوجود الخارجي او مركب
في الخارج كما انه مركب عقلا ولفظا اختلف فيه فان قلت انه بسيط خارجا يكون القضاء بامر جديد وان قلنا المركب
فيه يكون القضاء بالامر الاول لانه اقتضى شيئين في الخارج فاذا انتفى احدهما بقي الاخر والحق هو الاول لان هذا الخلاف
نظير خلافهم في ان النوع الاضافي مثل الحيوان يجب ان يكون مركبا في الخارج من الجنس والفصل كما انه مركب في العقل منهما والحق
فيه انه ليس في الخارج مركبا منهما والا امتنع حمل الجنس والفصل عليه لان الحمل يقتضي اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود
الخارجي فلا يكون ممكنا باتحاد الاثنين فيكذب وتغايرهما في الوجود العقلي لا يفيد كما بينه في المواقف على ان قوله اذا كان
مركبا في الخارج فاذا انتفى احدهما بقي الاخر ممنوع لجواز ان يكون مشروطا بالاخر فينتفي بانتفائه واعلم انك اذا وجب
بعد ان الماهية يكفي اخذها بشرط شيء اي التشخص المقيد للجوهر وبشرط لا شيء اي عدم التشخص لا يكون مشتركة
ولا بشرط شيء وعدمها والممتنع وجودها في الخارج هي الماهية بشرط الكلية ولم يقل انها مطلوب بالامر بالفعل المطلق
لا الماهية لا بشرط شيء ومنها النزاع وهو فرع كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج اولا والحق انها موجودة في ضمن الجزئيات
على ما صدق عليه موجود فيه ولا المركب منها مع قيد الجزئية كما مر فما ذكره المص لابطاله لا يتم وكذا امتنعه للدليل الذي الف كثرة الفكر بر

ب

في التأكيد يعني وان كان التأسيس اكثر وجودا من التأكيد لكن التأكيد في صورة التكرير اكثر من التأسيس فيها فقوله لانه
التأسيس اكثر ان اراد به في غير صورة التكرير لكنه ليس محل النزاع وان اراد في صورة التكرير فممنوع وكان الحق اختيار
التوقف لانه نقل دليل المذهبين ولم يجب عن شيء منهما فان قيل التأسيس راجح لكونه اصلا ولان وضع الكلام
للافادة لا للاعادة قيل هذا في صورة التكرير ممنوع كيف والغالب فيها التأكيد والحقيقة العرفية متقدمة على اللغوية
وتوقف مثل ذكره في الامر بعد الحظر حاله براءة الذمة اذ الاصل براءة ذمة المكلف من تعلق التكليف بها خالفنا
ذكره في تعلقها بمرة للضرورة فلو حملنا الامر الثاني على التأسيس لزم مخالفة اخرى فلا ضرورة تدعو اليها والاصل
عدمها فان قيل قد تعارضت الادلة المذكورة من الطرفين فالحمل على التأسيس اولى للاحتياط لاحتمال الوجوب في الثاني
قلنا قد يكون الاحتياط في الحمل على التأكيد لاحتمال الحرمة في المرة الثانية كما اذا قيل للجلاد اجلد الزاني مائة اجلده مائة
اقتضاء كف عن فعل ولا يرد على هذا كف عن الزنا كما ذكره في تقسيم الحكم الى الاقسام فظن ان التحقيق فيه انه ايجاب
للكف وتحريم للفعل فالاقتضاء من حيث ان المقصود منه حصول الكف يكون امرا ومن حيث ان المقصود منه عدم الزنا
يكون نهيا فلا بد من اعتبار الحيثية بخلاف حد الامر فانه لو اعتبر فيه الحيثية لم يبق قوله غير كف محتاجا اليه كما ذكره في تقسيم الحكم
من مريف وغيره اراد بغير المذهب ما اختاره المص في حد الامر وهو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء والذي ذكره
في الشرح بورود نحو كف وبعدم الاحتياج الى الاستعلاء مثل انه القول التوقعات النوعية للامر سبعة وكذا للنهي فذكر اربعة
منها واشار بلفظ المثل الى الثلاثة الباقية والاعتراضات ما مرت هناك الى مثلها او مشتركة او للمشترك الى مشتركة
لفظا بين الحظر والاباحة والكراهة فقط او موضوع للقدر المشترك بينها فقط الا انه لم يختلف هناك في ان الاشتراك لفظا انه
بين اثنين او اكثر ولا في الاشتراك معنى انه للقدر المشترك بين اثنين او ثلثة في تقدم الوجوب قرينة والة عطف على قوله
في ان حكمها يريد ان النهي يخالف الامر في شيء اخر غير التكرار والفور وهو ان تقدم وجوب الانتهاء عن الفعل على الامر
كانت قرينة دالة على ان الامر للاباحة واختار المص هناك وتقدم وجوب الفعل على النهي عنه ليس بقرينة دالة على ان
النهي للاباحة ثم استانف وقال نقل الاستاذ ان النهي عن الفعل اذا ورد بعد وجوبه فهو للحظر اجماعا ولم ينقل به
انه للاباحة الا ان الامام ذهب الى انه بعد الوجوب يحتمل الاباحة ولم ينقل غيره باحتماله لها فهذا معنى ان حكم النهي يخالفه
ثم الى كما في قوله ينبغي بيان للمخالفة اي قول المص التكرار والفور وتقدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ الاجماع الخ
انما هو بيان لحكمه في المخالفة اي والمسند اليه قوله بعدم وقرينة نصب على التمييز والجملة الفعلية خبر والعائد محذوف اي
الاجماع على عدمه وهو كما يقول ظننت زيدا باحضره عمرو بعدمه وانه يدل على الفساد شرعا لا لغة هذا هو المذهب
المختار عنده والثاني انه يدل عليه لغة وشرعا والثالث التفصيل والرابع عدم دلالته على الفساد مطلقا لا لغة ولا شرعا ويجيء دليله
دلالة على الصحة مع عدم دلالته على الفساد كما سيجيء لكن ترتب عليه حكم البيع كونه مستتبعا للغاية وثمرته وهي
اباحة الانتفاع بالمرهون وهكذا الحكم في العبادات فانه لو قال لا تصم يوم العيد والا ما قبلته لكن صحته لا حراك لكن كلاما
متناقضا لغة في ابواب الربوا الى يستدلون بمثل احل الله البيع وحرم الربوا وذروا ما بقي من الربوا فانها في معنى النهي
على فساد الربوا شرعا بمجرد النهي عنه ان قيل هذا نصب للدليل في غير محل النزاع لان كلامنا في النهي عنه بعينه والربوا
ليس كذلك بل منهي عنه لاتصافه بالزيادة على ما صرح العلماء به حيث قالوا النهي عن الشيء قد يكون لعينه كما في بيع الملاقيح والملامسة وقد يكون

تحريمه كما في بيع الملاقيح والمضامين وقد يكون لما يلازمه كما في الربوا والنهي فيهما يدل على الفساد وقد يكون لما يجاوره
كما في البيع وقت نداء الجمعة وهذا لا يدل على الفساد وسيصرح المص بان الربوا منهي عنه لوصفه فلعل الربوا
لغة هو الزيادة فان قيل فانه نقل في الاية اي العقد الموصوف بالزيادة لم يكن النهي فيه بعينه وان حمل بانه باق
على معناه وفي الاية اضمار تقديرها وحرم اخذ الربوا واخذ ما نهى كان النهي بعينه وهذا هو المراد ههنا بدليل انه
لم يقيد ههنا بالفعل وقيده في المنهي عنه لوصفه كالبيع بالعقد وقال واما المنهي عنه بوصفه مثل عقد الربوا الحرام لاشتماله
على الزيادة وفي هذا اشارة الى ان الاية من باب الاضمار لا النقل لان الاضمار ارجح من النقل وغيرها يمكن ان تخص
بالمعاملات التي ليست من العبادات لانه اذا ثبت انه يدل على الفساد في المعاملات والاختلاف فيها اكثر فدلالتها على الفساد
في العبادات والاختلاف فيها اقل بطريق الاولى والاحسن ان يحمل على معاملاتها سواء كانت في العبادات او المعاملات
وحاصل هذا الدليل ان علماء الامصار اجمعوا على الاستدلال بالنهي على الفساد فدل على ان فيه جهة دلالة على الفساد
وايضا لو لم يفسد هذا الدليل مبني على ان احكام الشرع تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا من الله تعالى كما هو مذهب
الفقهاء وان لم يجب عليه تعالى وان الغالب يجوم اذا ثبت الحكم بوصف صالح على وجه يلزم منه مفسدة مساوية لمصلحة
او راجحة عليه وبالعكس على ما هو المختار ويجيء في موضعه في باب العكس ولا يلزم منه انه يقتضي الفساد لان السالبة
البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول والعام لا يستلزم الخاص لا يقال ليس المراد باحكام الامر والنهي الحكم بالاقتضاء
وعدمه حتى يتجه ما ذكرتم بل اثارهما المترتبة عليهما وح لا يتجه ما ذكرتم لانا نقول التناقض لا يتحقق الا في الاحكام والتصرفات
كما عرفت في اوائل الكتاب تمسك من الربوا النفيه انما هو يتعلق بعينه لان كلامه في المنهي عنه لعينه وانما يكون الربوا
منهيا عنه لعينه اذا اريد به الزيادة كما مر لا العقد المشتمل عليه لانه ح يكون منهيا لوصفه كالبيع بما سبق يعني في مسئلة
كون الامر بعد الحظر للوجوب او للاباحة ونسب ذلك اي محمد بن الحسين نقل هذا ابو زيد من اصح ومحمد بن الحسن
والا يوجد خلاف في هذه المسئلة بين ابي حنيفة وصاحبيه ثم لو شرع المكلف في صوم يوم العيد ثم افسده لا يجب عليه
القضاء عند ابي حنيفة ومحمد لان الشارع لما نهى عن صوم العيد كانه اذن في الافطار ويجب عند ابي يوسف قالوا الافعال
اما الشرعية وهي ما اعتبر الشارع في وجودها الشرعي اركانا وشرائط لم يكن معتبرة في وجودها الحسي كالبيع والنكاح وسائر
المعاملات وجميع العبادات ويدل النهي عنها على الصحة حتى لو نذر صوم يوم العيد انعقد نذره فلو صامه خرج به عن عهدة
نذره واما اذا نذر صوم يوم وصام يوم العيد لنذره لم يخرج به عن العهدة واما حسية كالزنا وشرب الخمر والقتل لم يعتبر
الشارع لها اركانا وشرائط غير ما يعتبر في وجودها الحسي ولا يدل النهي عنها على الصحة والنزاع في هذه المسئلة نوع النزاع
في ان الفعل الشرعي هو المعتبر شرعا المشتمل على جميع الشرائط التي اعتبرها الشارع فيه فكان النهي عنه يدل على صحته لو
ح لان النهي نفي لا يجامع الحقيقة الشرعية وان قيل هو المسمى بذلك الاسم شرعا المشتمل على اركانه سواء اشتمل على
شرائطه ام لا لم يدل النهي عنه على صحته لان النهي انما ينفي ايقاع حقيقته المسماة شرعا لا ما اشتمل على جميع شرائطه فلو انه
لو كان اتيا بالفعل الشرعي لكنه لا يكون صحيحا لعدم اشتماله على جميع شرائطه او قد علم من النهي عنه ان شرطا من
شروطه الشرعية مفقود بخلاف الامر فانه يقتضي بالنزاع ايقاعها وبالاقتضاء اشتمالها على جميع شرائطها لان وجوب الشيء يقتضي
وجوب ما لا يتم الا به مما يتوقف عليه شرعا ويشبه ان يكون هذا النزاع نزاعا في ان الشرط داخل في حقيقة السبب ثم لم

الاركان وهم

ام لا قالت الحنفية الشرط ما يتكامل السبب به وانتفاؤه مانع من انعقاده السبب سببا فنقول صحة بنائهم يتوقف عليها ثابتين
المواخذ لا داته وانتفاؤه مانع من تأثيره وتعلق الحكم به لا من تحققه   الجواب ان الشرعي حاصله على ما ان رأيه
اللامة في شرحه ان اريد بالشرعي ما هو المسمى شرعا به سواء كان معتبرا شرعا ام لا فالملازمة مم وان اريد به
المعتبر شرعا فبطل اللازم مم ونفي هذا اشارة الى ان النزاع في كونه صحيحا مبني على ان الفعل الشرعي ما ذا اعني قوله ثم يلزم
ان رداء كونه مبنيا على النزاع الاخر فلا يتوجه في منع اللزوم وبان المعتبر هو المقيد بالشروط لا المركب من الاركان كما
لانه المراد وهم القائلون بوجوب الشروط في كمال حقيقة الاسباب   فدل عليه قوله دع الصلوة فانه في معرض لا تصل
قالوا ثانيا لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه فلا يمتنع فيه ما قالوا في بيان الملازمة ثم لان التكليف للابتلاء والابتلاء
بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه يتصور وجوده في العبد باختياره ليبقى مبتلا بين ان يفعل فيعاقب او يكف فيثاب
او لو لم يكن وجوده باختياره كان النهي عنه نسخا له وانتم لا يقولون بان النهي عن الافعال الشرعية نسخ لها   والجواب
اولا انه ممتنع عنه لا لمعنى انه بيان للملازمة الجواب ان يقال ان اريد بالشرعي الذي كان ممتنعا عنه المسمى شرعا به فالملازمة
مم ونحن نمنع لو كان الفعل هو المعتبر شرعا وان اريد به المعتبر شرعا فالملازمة مم وهي قوله فلا يمتنع ممنوع لانا نمنع امتناعه
شرعا انما يلزم بهذا المنع ان النهي لا يمنع ولكنا نعلم في جواب دليلهم اولا المنع اقتصر ههنا على منع الملازمة ثم ويعلم هذا
النهي دليل بطلان ما قالوا في بيان الملازمة ثم لانه مبني على ان المنهي عنه هو المعتبر شرعا اي المشتمل على جميع الشرائط والاركان وعدم
اشتماله انا نعلم بان النهي لا يمنع اخر كما ذكرنا من تحصيل الحاصل كما مر في الاستدلال على نفي الحسن والقبح العقليين بان فعل العبد
غير مختار لانه [illegible] اضافة [illegible] وهو [illegible] تحقيقا بخلاف البواقي انا نختار ان فعله محتاج الى مرجح وهو الاختيار
وسواء وجب الحصول لان وجوب حصوله بتحصيله الاختيار لا ينافي وبهذا استقام الجواب هذا الاعتراض ان [illegible] في
ممكن بالتكليف وبين انه لا يجدي نفعا لان اختيار العبد ليس صادرا من العبد بل من الله فلا يستقل العبد بالفعل فلا يحسن
التكليف   وقال الشافعي النهي عن الوصف ان قيل نفرق بين النهي عن الشيء لوصفه وبين النهي عن الوصف
لشيء لان النهي في الاول وارد على الموصوف والصفة علة للمنهي عنه وذلك كالنهي عن الربوا اذا ارتبه العقد فان اركانه
الايجاب والقبول من الاهل في المحل نهي عنه لاشتماله على وصف الزيادة في احد الطرفين وفي الثاني وارد على نفس الصفة كالصلوة
في الدار المغصوبة وامثالها من البيع مع بيع الوكيل ونحوه فان النهي فيها ورد على المنصب في الاكوان التي هي صفة الصلوة اي
الحركات والسكنات لا على الصلوة والكلام في الاول ثم فلم يجعل احد ان النهي فيه يضاد وجوب اصله فكيف يتجه ردا
على القائلين بدلالة النهي على الصحة ان النهي عن الوصف يضاد وجوب اصله قلنا انهم صرحوا في اصولهم بان النهي في الافعال
الحسية عايد الى ذاتها وفي الافعال الشرعية عايد الى وصفها والا كان النهي نسخا وانهما مختلفان جدا وحقيقة وسموا
مثل هذا الفاسد وفرقوا بالمشروع باصله دون وصفه فثبت ان المنهي عنه فيها عندهم هو الوصف لا الفعل   ومنع قول
الشافعي انه الظاهر ان الغالب في استعمال الشرع ان نهي التحريم في الافعال الواجبة يرجع وجوبها ويضاده وذلك لان وجوب الاصل يستلزم
لوجوب وصفه بالاقتضاء فعدم وجوب الوصف يستلزم عدم وجوب الاصل واحتمال كون النهي رافعا لجواز وصفها ومنعنا
لوجوبها لا ينافي ما ذكرنا لان الاحتمالات المرجوحة لا تدفع الظهور عادة بل وقد مر مثل هذا في بحث الصلوة في الدار المغصوبة وهو
ان نهي التحريم منصرف الى الذات غالبا واذا قام دليل شرعي خاص يوجب مخالفة الظاهر تبين الجهتان فيه ولا ينصرف الى الذات

بل وصفه بخلاف النهي الكراهة فانه ينصرف الى الوصف غالبا كالنهي عن الصلوة في الاماكن المكروهة وعن البيوع
في يوم الجمعة سفر وانا فان الصلوة والصوم يصح فيهما فان قيل ان اريد بالمصادرة نقلي التحريم لوجوب الاصل سفاد به
سوى الافعال الحسية فلا نزاع فيه وان اريد سفاد لوجوب الافعال الشرعية اداهم فيفضاد ونقلنا نريد نه ولا مصادرة
لان مدلول النهي عن الافعال الشرعية ليس ما سمي شرعا ما يعم الا المعتبر شرعا والصحيح يلازم المصادرة لانه يضاد
عقلا انما قيل قطعا مع ان مقابل الظ هو القطع تنبيها على ان مستند القطع هو العقل العام هو اللفظ المستغرق
ما يصلح له فاللفظ يخرج العقل فانه لا عموم له اذ الكل متناول لا الى الاقسام والجهات ولا يجب الاذهان ولا الى التكلفين
كما سيجي وكذا المعاني الكلية الشاملة لجزئياتها فانه لا عموم لها عند ابي الحسين وعند القائلين بالكلام النفسي له
عموم وقوله المستغرق اريد معنا المفهوم ومعناه الخروج عنه شي من المتعدد الذي يمكن ان يفيد اللفظ كما سيجي
في بيان الاعتراض عليه فلا يلزم من تعريف العام الاصطلاحي به تعريف الشي بنفسه وبه يخرج ما يتناوله الافراد تناول صلوحية
~~في البدل لا الاصطلاحي به تعريف الشي بنفسه وبه يخرج ما يتناوله الافراد تناول صلوحية~~ لا الاحاطة والاستغراق
كالنكرة في الاثبات وقوله لما يصلح له معناه جميع ما يطلق عليه اللفظ من مسمياته اي ما العموم والمراد بالصلوح صحة
اطلاق اللفظ عليه اطلاق الاسم على جزئياته فيخرج به الجمع المعهود ونحو عشرة وساير اسماء الاعداد بالنسبة
الى احادها وقول من زاد فيه بوضع احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق افراد معنى واحد كالعين اذا اريد به
جميع افراد الذهب والباصرة فانه عام ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له من المعاني وقال بعض الفضلاء احترازا عن دخول
المشترك اذا اريد به جميع معانيه وعند دخول اللفظ المستغرق معناه الحقيقي والمجازي لعدم جواز ذلك عند ابي الحسين وقيود
الحدود يكون للافادة لكونه جامعا وانما اهمل ابو الحسين هذا القيد لان اللفظ عنده لا يصلح للاطلاق على معناه الحقيقي والمجازي
ولا اطلاقه على معنييه الحقيقيين والمراد بالوضع اعم من الوضع اولا ثانيا ليتناول عموم الحقائق وعموم المجازات كما في قوله
لا تتزوج النساء وعبيدي احرار فان اطلاق الجمع على الواحد مجاز لا يقال التعريف غير متناول لعموم المفهوم والعلة لعدم
صدق اللفظ عليهما لانا نقول العموم فيهما للفظ باعتبار دلالته عليهما وان لم يكن دلالته عليهما بالمطابقة كما سيجي بيانه فيتناولهما
الحد لو لا يكون لهما عموم عنده انما يتناول تناول صلوحه على البدل ان انما يتناول العشرة احادها التي يتضمنها على سبيل الاجمال
لا على سبيل الاستغراق وذلك لان العشرة حقيقة في مجموع الخمسين فقد يطلق ويراد بها كل عشرة لان كل واحد منها من جزئيات
مدلولها ويكون تناولها على سبيل الاستغراق واولى اذا اريد بها بعضه فكانت مجازا ومحتملة لكل ما هو بعض منه من
الواحد والاربع والتسعة فيكون تناولها تناول احتمال نعم اذا كان المخرج معينا كان جملة على بعض ما يتضمنه وهو البعض
الذي هو اقرب من الحقيقة اولى والا كانت محتملة كالعام فانه حقيقة في العموم فاذا اريد به بعض جزئياته للتخصيص كان مجازا
وان تعين المخرج كان جملة على واحد من مجازاته وهو البعض الاقرب من الحقيقة وهو جميع ما بقي بعد التخصيص او لا وان لم
يتعين كان محتملا على التقديرين لا يكون مستغرقا لجميع مجازاته وفوايد القيود في اللفظ جنس وبه يخرج المعاني والافعال
والواحد يخرج المركبات من نحو ضرب زيد عمرا والدال يخرج المهمل اذا لمراد بالدال ما دلالته وضعيه ومن جهة واحدة يخرج
المشترك بالنسبة الى مفهومه عند من لا يجوز عمومه بالنسبة اليهما لان دلالته عليهما من جهة وضعين لا من جهة وضع واحد ويدخله
بالنسبة الى جزئيات مفهوم واحد لان دلالته عليها من جهة وضع واحد وقوله على شيئين اي على شيئين من جزئيات مفهوم يخرج
النكرات مطلقا في الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا

فان شئنا وبما ظهر بيانه انما يلبس للدلالة اذ لا يطلق مرادا به كل واحد منها بل على وجه الصلاحية والبدل هكذا ذكره الامام
الرازي وقوله فصاعدا خرج الجمع المعهود في نحو قولك جاءني ثلثة رجال فعرفتني واربعة رجال فاكرمت
الرجال وهو باطلاقه ينتقض ان لا يخرج المعهود على رتبته من مراتب العدد فيدل العام على شيئين فصاعدا بلا حصر
فيه قيود الامام الرازي يلزم عليه نقض طرده بجمع المعهود ونحو الرجال والنكرة نحو رجال لا بالتثنية وجمع المعهود والنكرة
كما قاله ان رجوعه لانه يوهم بقبل احوال التثنية من الفاظ العموم ولا الاولى لانه حصر العموم في خمسة انواع آه الفاظ الجموع ثم
اسماء الشرط والموصول نحو من وما ومتى واي ونحوها ثم النكرة في سياق النفي ثم الاسم المفرد اذا دخل عليه اللام
ثم الالفاظ المؤكدة نحو كل وجميع ولم يعد الفاظ التثنية منها   اذا المراد باللفظ الواحد ان لا يتعدد فكان الاظهر ان
يقول لا انما لا يتعدد ليصح حمله على حمله اللفظ الا انه عدل اليه لانه يريد بيان وحدة اللفظ او التعدد بان لا تعدد
او ان ما بعدها في تاويل المصدر بمعنى الفاعل اي الا متعدد معنا ... وذكر نحو الاول في قولهم الذي يأتيني فله
درهم فانه يتعدد معناه لانه يتناول كل من يأتي المتكلم من زيد وعمرو وغيرهما من الامور المتعددة المندرجة تحت
سلم مع عدم تغير اللفظ وتعدده بتعدد المعنى بخلاف ضرب زيد عمرا او ... من المركبات ولا ينتقض التعريف
بنحو العشرة وماله مدلول تضمني لان افراده بالمتعدد جزئيات المعاني لا اجزاؤه لانه وان عد الجمع النكرة من صيغ
العموم لكنه لم يات به الا في صورة النفي ومثل بقولهم مالنا لا نرى رجالا كنا نعدهم من الاشرار يكون عمومه
باعتبار جزئيات معناه لا اجزائه   ومن ثمه لا يقال الاعتراض بدخول الشيء في التعريف كان باعتبار دلالته
على جزئه لا باعتبار دلالته على جزئياته فيتجه الجواب لانا نقول الاعتراض بالاعتبار المذكور في غاية السقوط لان المراد
بالسبب فصاعدا في تعريف العام جزئيات مفهومه لا اجزاؤه كما بينه في شرح التعريف آه فلذا لم يحمل كلام المص عليه
وايضا لا يصدق عليه هذا الجواب مبني على ان قوله فصاعدا معطوف على محل المجرور قبله كما في قوله هو حـ
في نحو ... ولام يدل التثنية على ما فوق الاثنين لم يدخل التعريف المذكور ولا يذهب ويمكن ان صاعدا
في التعريف مثله في قولهم اخذته بدرهم فصاعدا وهو نصب على الحال من محذوف تقديره فيذهب الثمن صاعدا
فينبغي ان يكون التقدير ههنا فيذهب المدلول صاعدا فيجعل ابن اخت خالتك لان الشيخ بين في شرح المفصل
ان صاعدا في قولهم انما جعل حالا من محذوف لانه لم يستقم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى ولا على المفعول بمعنى اذ الصاعد
هو الثمن وليس المراد انك اخذت الثمن والثمن ولا على درهم اذ ليس المعنى انه اخذ الثمن بدرهم وزايدا على الثمن الى الثمن
اجزاء بعضه ماخوذ بدرهم وبعضه بما زاد عليه ولم يستقيم فيما نحن فيه عطفه على سبب اذ العام يدل على شيئين وعلى ما فوقهما
ايضا فانك قلت فما معنى الفاء ههنا قلنا التقدم الطبيعي لان فهم ما فوق الاثنين يتوقف على فهم الاثنين من غير ان يكون
الموقوف عليه للموقوف ومن ثم اي الجواب حق ثم يعلم ... وهو ان يتناول جميع المعهود والنكرة جزئياته يتناول احتمال
لا يتناول دلالة الا بقرينة فلا يكون هو الوارد بل سهوا   ثم ذكر المص ان الاولى هذه العبارة مشعر على ما للمص من تعاني كلامه
في الشرح بانه لا اولوية للتعريف الذي ذكره وثم للاستبعاد كما في قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وانما قلنا ذلك لان
اولويته مبناه على اعتقاد ورود ما اورده على التعريف آه من دخول المفرد والمركب الدالين على المدلولات التضمنية كالعشرة
ورجلين ورجال ضرب زيد عمرا وعلى التعريف من كونه غير جامع نحو المعدوم والموصول مع صلته عنده وغير مانع لدخول

اللفظ الواحد الذي يدل على اجزائه كما لنفسه والجمع المنكر او المعهود والمفرد الموضوع لمعنى مركب منه وعلى المختار
ان العموم ان يكون باعتبار ما اشتركت المسميات فيه والتمام ان يكون الجمع المنكر والمعهود عامان عند الغزالي كما ذهب اليه
اصحابنا حيث عرفوا العام بانه ما ينتظم جمعا من المسميات وارادوا باسم المسميات اسم الجنس المفرد مع انهم يذهب
الى عمومها غيرهم الا الجبائي فانه ذهب الى عموم جميع المنكر ويسمى ما فيه قد عرفت ان فائدة ما اورد على التعريفين وانه لا فرق
في التزام ان الجمع المعهود والمنكر داخلان في التعريف بهذا ويجيء ان العام قد يكون بمعنى الحقيقة وهو الذي يكون عمومه باعتبار
ما اشتركت المسميات فيه وقد يكون بمعنى الحقيقة كما في عموم المشترك   ما دل كالجنس او ورد ما يدل اللفظ يتناول
عموم المعاني ايضا كالمفهوم والعلة فانها يتصف بالعام صحيح على ما هو المختار عنده لا يقال ان كان المراد بالمسميات
ما كان العام اسما لها وكانت جزئيات لهم يجيء الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لاخراج ما يدل على اجزائه بالتضمن كالعشرة
لان احادها ليست جزئيات لهم ~~يجيء الى قوله باعتبار~~ وان كان المراد بها ما يتناول الاجزاء ايضا دخل فيه جميع المنكر في الاثبات
مع ان المختار عند المص انه ليس بعام ويستدل عليه ويبطل ما ذهب اليه الجبائي من عمومه لانا نقول المراد بها الاسم من جزئيات
الدال ومن اجزائه وعموم جمع المنكر بالنسبة الى اجزائه خروج بقوله باعتبار امر اشتركت فيه لان الامر المشترك فيه هو المعنى
الكلي الذي يندرج تحته المسميات التي هي جزئياته ويصدق حمله على كل واحد منها كما يومي اليه عبارة الشارح وعمومه بالنسبة الى جزئياته
خروج بقوله جملة لانه باطلاق واحد لا يتناول جميع مراتب الجمع فان قيل التعريف المذكور لا يتناول نحو لا اتزوج النساء وعبيد
احرار فان عمومها باعتبار اجزائها لا باعتبار جزئيات الجمع قلنا الامر الكلي الذي يشترك فيه المسميات قد يكون معنى
حقيقيا للعام وقد يكون معنى مجازيا له كما في عموم المشترك بين مفهوميه فانه باعتبار معنى مجازي كما سيصرح المص به ونحو
المسمى به وكذا في عموم اللفظ بين المعنى الحقيقي والمجازي فانه باعتبار معنى مجازي يشترك فيه المعنى الحقيقي والمجازي والعموم في القائلين
المذكورين ونحوهما من الجموع العام باعتبار الاحاد انما هو باعتبار المعنى المجازي الذي يشترك فيه مسماها وهي الجزئيات التي
يطلق عليها هذا المجموع باعتبار ذلك المعنى المجازي وهو ما يسمى باسم جنسها المفرد ويناسب هذا من وجه ما ذهب اليه
فخر الاسلام ان الجمع المنكر باعتبار انتظام احاده واذا عرفت بطل حينئذ وكان عمومه باعتبار جنسه المتناول
لا عليه مجازا   مطلقا بخروج المعهود اذ المعهود يدل على المسميات لكن لا مطلقا بل مع تقييد بما يعلم به من مراتب عددهم
وما يدل على المسميات مطلقا يثبت منه استغراقه لجميع المراتب في مقام الخطاب دفعا للترجيح بلا مرجح كما قال صاحب
المفتاح ويجيء في كلام المص اشارة اليه   ولذلك يقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصور الشركة فيه يعني امكان حمله
بالحمل المواطاة على كثير من جزئياته وهذا التعريف وان ذكروه للكلي لكن لا فرق بين الكلي العقلي والعام لان معنى العام شيء
ثبت له الشمول ومعنى الكلي العقلي الشيء الذي عرض الشمول مع العارض   سواء كان هناك امر واحد او امران قيل
هذا ينافي ما اعتبر المص في العام من ان دلالته يجب ان يكون باعتبار اشتركت المسميات فيه قلنا لا منافاة لان اعتبار الامر
المشترك فيه لا يقتضي وجوده وتحققه في الخارج فلا ينافي قوله لم يكن لان المراد عدم وروده في الخارج   وانما النزاع في واحد
متعلق بمتعدد والمراد بالتعلق صدقه على المتعدد واطلاقه عليه لا التعلق المطلق اذ من البين جواز اطلاق الواحد نفسه
متعلقا للابصارات واما كون المسموع الواحد متعلقا للاسماعات وكذا المسموم ففيه تسامح اذ ليس التعلق فيهما بالمتعدد
امرا واحدا بعينه لان الهواء الحاصل للصوت اذا صادم الهواء المجاور له حدث فيه مثل ذلك الصوت فالمسموع الذي تعلق

بل السماع زيد مثل المسموع الذي تعلق به استماع عمرو لا عينه وكذا المفهوم والامر الوجود الذي يطلق على التعدد لا تحقق
له الا في اللفظ مفهومه لا يعرف بالوجود الذهني قال الغزالي الرجل له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللسان
وجوده في الاعيان فلا عموم له اذ ليس في الوجود الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق يشملهما واما وجوده في اللسان
فيتحقق فيه العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحد ويسمى عاما باعتبار نسبة دلالته
الى المدلولات الكثيرة واما الوجود الذهني فيتحقق فيه ايضا العموم اي قيل به لان معنى الرجل يسمى كليا من حيث ان العقل
يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الرجل فاذا راى عمرا لم يأخذ منه صورة اخرى بل عين ما اخذ من قبل ونسبته الى زيد كنسبته
الى عمرو فان سمي بهذا المعنى فلا باس   وتحرير محل النزاع كما في الامر هذا شرح لقوله الثاني والمحققون للعموم صيغة قال
الامام كما ان الامر منه ما هو لفظي ومنه ما هو نفسي كذلك العام منه ما هو لفظي كصيغ العموم ومنه ما هو نفسي كما اذا كان احد المدلولين
اللذين بينهما نسبة قائمة بالمتكلم خطابا لجميع الافراد، واختلف الاصوليون في صيغة العموم اختلافهم في صيغة الامر ونقل الغزالي
عن الاشعري والواقفية انهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظ وهذا النقل على هذا الاطلاق زيف فان احدا لا ينكر امكان التعبير
عن معنى العموم بصيغة تختص به كقول القائل رايت القوم واحدا بعد واحد لم يفتني منهم احد وانما انكر الواقفية صيغا مخصوصة
يستعمل في العموم وقالوا انها ليست موضوعة للعموم فقط ونصا فيه وحاصل النزاع راجع الى النزاع في الصيغ التي
ستذكر في انها حقيقة للعموم على وجه الانفراد ام لا   يقال الاكثر له صيغة هي حقيقة فيه هذا شرح لقوله والخلاف في عمومها
وخصوصها كما في الامر يعني كما ان في صيغة افعل خلافا للعلماء، فقيل انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره، وقيل بالعكس وقيل
بالاشتراك لفظا ومعنى وقيل بالوقف كذلك لهم خلاف في صيغ العموم الا انه لم يقل فيها بالاشتراك المعنوي فالتشبيه في
الاشتراك انما يكون على الاطلاق لا على تفاصيله فلم يتعرض المص لبيان هذا الخلاف استغناء عنه بما مر في الامر وذكر فيها
وجها اخر لم يكن هناك وهو التفصيل في التوقف لانه ذهب بعضهم الى ان صيغ العموم حقيقة فيها اذا كانت مستعملة
في الامر والنهي لورود التكليف بهما فان فيه غالبا فيقتضي ظهورها بخلاف الاخبار فيتوقف فيها ولم يتعرض لبيان التوقف
هناك يعرف هاهنا لبيانه وهو على احد الوجهين اخر انا لا ندري انها وضعت للعموم او للخصوص لم لا وان هذا الثاني في قوله
او وضع لها ام لا والضمير لافراد العموم والخصوص وورود ضمير الجمع لان كل صيغة من صيغها لنوع معين وان كان المذكور
الجنسين العموم والخصوص والفعل مسند الى الجار والمجرور كما في قوله غير المغضوب عليهم وثانيهما انا لا ندري انها وضعت
لشيء منهما لكنا لا ندري انها وضعت للعموم فيكون حقيقة فيه ام لا فيكون مجازا وعلى تقدير كونها حقيقة فيه لا ندري انها
وضعت له فقط فيكون مفردة ام لا بل وللخصوص ايضا فيكون مشتركا فالضمير في قوله انه للشان وفي لها لافراد العموم والخصوص
كما مر وقوله احقيقة اي حقيقة في العموم وقوله هي في عطف ~~الشان وفي لها لافراد العموم والخصوص كما مر وقوله احقيقة~~
على حقيقة اي هي اذن في العموم   تعريف جنسي فيه اشعار بان اللام لم يوضع للاستغراق بل للتعريف الجنسي والاستغراق يستفاد
من المقام   نحو ما من رجل هذا المثال نص في التعميم واما اذا لم يذكر من بعد ما فقيل ما رايت رجلا كان ظاهرا في نفي الرؤية
عن جنس الرجل وكان التاويل متطرقا اليه قال سيبويه يجوز ان يقول القائل ما رايت رجلا وانما رايت رجلين او رجالا
واما النكرة في الاثبات فلا يعم الا اذا وقع في سياق الشرط نحو من ياتيني بمال اجازه به لا يختص بمال معين كذا قال الامام
في البرهان   وشاع وذاع ولم ينكر احد دليل اخر على كون العموم اي احتجاج العلماء والصحابة بوضعها على العموم وهم من اهل اللسان

دليل على انها للعموم الا احتجاج العلماء والالم يفهموه منها وشيوع احتجاجهم مع عدم الانكار دليل اخر على انها
للعموم لانها اجماع سكوتي وهو كاف في اثبات مدلولات الالفاظ وفيما المقصود منه العمل   وعليه نقض اي فتال
فهم العموم في كل مثال لصحح العلماء اثبات من الوجوه المذكورة لا للصيغة فهذا ايراد على الدليل وهو السؤال باحتجاج
العلماء بالصيغ لصيغ مخصوصة على العموم لا على الدليل أ وظاهر فهم العموم من صيغة كل لا يضرب احدا فطعن والكار
مناد   واعلم ان ذكر مما يختلف ان حمل الصيغ على العموم انما يكون احوط في بعض الصور وهو صورة الوجوب
نحو اكرم العلماء اذ لو حمل على الخصوص وترك اكرام بعض العلماء لاثم واما في صورة الاباحة نحو كل الطعام فلا يكون
في الحمل على العموم احتياط بل ربما كان الاحتياط في الحمل على الخصوص   والظاهر ان الصيغ ويذكر الخصم تاويل
اللفظ حقيقة للاغلب وهو الخصوص لانها ان استعملت في موارد الخصوص فالغالب انه اريد بها الخصوص بقولهم
وينسب الى ابن عباس ما من عام الا وقد خص فان معنا ان صيغ العموم ملتبسة لكان من الاحوال الا حال
التخصيص فما لبا حتى صيغ العام الواردة في هذا التركيب ايضا يراد بها الخصوص ما لها وانا نحن قلنا ان التباس
بالتخصيص غالب لا دائمي لان بعض صيغ العموم قد لا يكون ملتبسة بالتخصيص نحو والله بكل شيء عليم فيكون ارادة
الخصوص بالصيغ المتنازع فيها اغلب وارادة العموم اقل فالظاهر انه يكون حقيقة في الخصوص مجازا في العموم تقليلا
للمجاز   في صلوحيته لكل عدد بناء على ان الواحد والاثنين ليسا من العدد واذا المراد من العدد عدد يطلق عليه صيغة الجمع فان قيل
الجمع اما للقلة وهي صيغة افعل وافعال وافعلة وفعلة والجمع الصحيح وهو حقيقة في العشرة فما دونها الى الثلثة واما الكثرة
وهو ما عداها وهو حقيقة فيما فوق العشرة من احد عشر الى النهاية ليس مرتبا لا يصح حمله لكل مرتبة من مراتب الجمع كما صرح
النحاة به والنص في كتبه النحوية قلنا الاصوليون لم يعتبروا في الجمع هذا التفصيل لان مرمى موضعهم تعلق الحكم بالفهم
عرفا فهذا من هذه الصيغ وهي يستعمل عرفا في كل مرتبة من مراتب العدد من غير تفصيل بين صيغة وصيغة ولذلك قال
اصحابنا في ان الصدقة يجب ان لا يعطى من كل فرقة من الاصناف الثمانية الغير العاملين ثلثة وعلى هذا الخلاف قال الموصي
المتعوذ ... او قال المقر له عندي دراهم يحمل الجمعان على ثلثة لان هذا العدد متيقن دون ما عداه فقال ابو علي اذا قال
القائل رايت رجالا لا يحمل على الاستغراق وقال ابو هاشم بل يحمل اذا الجد على عليهم ثلثة فصاعدا   وقد يعترض انه قولنا
رجالا لا يحتمل كل مرتبة من مراتب الجمع والمرتبة التي تستغرق جميع المراتب يعني انه لا يخرج منها واحد احد ضابطه وكان حمله على هذه
المرتبة اولى احتياطا لانه ما نفى المراد او مستلزم له وهذا اشكل ما يقال اللفظ ينصرف عند الاطلاق الى الحقيقة الكاملة
بخلاف رجل فانه ليس له حقيقة يندرج سائر حقايقه واعلم ان رجالا اذا اريد به مرتبة يندرج تحتها سائر حقايقها لا يكون
عاما بالمعنى المتنازع فيه فان المراد عمومه معنى الكل الافرادي ان يراد كل واحد من جزئياته بل يكون عاما بمعنى الكل المجموعي
اذا اريد به مرتبة جميع المراتب اجزاؤها وهي جزئي واحد من جزئيات الجمع على ان قوله كان حمله على هذه المرتبة اولى احتياطا
معارض بانه حمله على اقل ما يطلق عليه اللفظ اولى لانه متيقن وغيره مشكوك فيه فالاخذ بالمتيقن وطرح المشكوك اولى
ويتايد ذلك في القسم ... بان الاصل براءة الذمة   بل الجواب منع كونه حقيقة في كل مرتبة قال ابو الحسين الجواب انه ان اراد
ان قولنا رجال صحيح في الثلثة والاربعة كل عدد ابدا فذلك غير ممتنع لانه موضوع على كل هذه الاعداد جهات له وان اراد
انه حقيقة في القدر المشترك بينها فصحيح لكن لا يكون حمله على الاستغراق حملا له على جميع حقايقه لان حقيقته واحدة وكل مرتبة جزء ما صدق عليه

حقيقة لا نفهم الا بقال اطلاق المتواطي على جزئياته بطريق الحقيقة لانا نقول هذا اذا اطلق المتواطي واريد به حصة منه من غير ان يكون
معه قيد واما اذا اريد به الحصة مع قيد الخصوصية كان بطريق المجاز من اطلاق العام على الخاص وقد مر ذكره مرارا وابو الحسين
يزعم انه يراد بالجمع المنكر حصص من جزئياته وهي المرتبة التي يندرج تحتها ساير المراتب فلا يكون حقيقة فيها   يصح للواحد ايضا لان
يصح اطلاق ابنية الجمع للتثنية مجازا وكذا الواحد وكلمة فالواحد وذكرا وذلك قرينة على ان القصد من الجمع الى الجنس ويستوي فيه الواحد
والتثنية والجمع كما اذا انذرت امرأة لرجل فقال لعلها تتبرج للرجال بالكحل وان لم تتبرج الا لواحد فيعلم ان الجمعية
والانفة انما يتوجه الى الجنس سواء كان واحدا او متعددا والتي هي منافي المتعدد بتم في الواحد ولعل لفظ الجمع ههنا
اسل والشكل واوفق للمقصود ويعلم مما ذكره ان الجمع المفيد للاستغراق في الوحدان مجاز سواء كان في الاثبات او في النفي على ما عرفت
وقال القول الاول اي ولنا في المذكورين المجاز به والصحيح القول الاول ابن عباس وقول عثمان اي التاويل   وفيه
سؤال في منع الملازمة بناء على اشتراط اتحاد الموصوف والصفة في صورة التثنية والجمع بعد لانا لا نسلم انا لو اتحادهما معنى
التثنية والجمع ولذلك جاز ان يقال جاءني زيد وعمرو وبكر العالمون لاتحادهما في معنى الجمع اما كون الصفة في معنى الجمع فظ واما كون
الموصوف في معناه فلان عطف المفردات بالواو في حكم … بينهما اتحاد في صورة الجمع لان الموصوف ليس على صيغة الجمع
واذا لم يكن الصفة في معنى الجمع وكان الموصوف في معنا كما يقال جاء زيد وعمرو وبكر العالمان او بالعكس كما جاء زيد وعمرو
والعالمون لم يجز لعدم اتحادهما معنى لا يقال لو الاستعمال بعد ان العطف بالواو في الاسماء المختلفة كالجمع في الاسماء المتفقة صورة   في الاستعمال ن
وفي الاسمين المختلفين كالتثنية في المتفقين فلذلك جاز ان قال … وامتنع الا ان لانا نقول اذا جوز اطلاق صيغة الجمع
لاثنين كان صورة الجمع صورة التثنية مجازا فكان نحو رجال عالمان ورجلان علماء اولى بالجواز من ان يقال … اذ ليس فيه صورة
التشبيه بصورة التشبيه وقد اشترط الاتحاد في الصورة عند المجيب   من سمع او عقل ان قبل المخصص قد يكون …
… واوتيت من كل شيء فانهم لم يذكروه فلفظا اراد بالعقل ما عدا السمعي فيندرج في العقل غير السمعي مما يدرك بالعقل او بغيره
السمع من الحواس العادية   عند الجبائي حقيقة ان خص بشرط او صفة لا بالاستثناء قال الشارح العلامة في هذا نظر لانه قال في هذه
الادلة والصحيح انه يصير مجازا ان تخصص لانا استعمال اللفظ في غير ما وضع له بقرينة اتصلت او انفصلت والجواب ان المذكور في الادلة
هو قوله اولا فكانه رجع عنه ويدل على ذلك ان ابا الحسين قال عند تحريره المذاهب في هذه المسئلة وذهب قوم الى انه لا يصير مجازا
وقال اخرون يصير مجازا ان خص بدليل منفصل وقال اخرون يكون مجازا الا ان خص بلفظ متصل وقال اخرون
يكون مجازا الا ان يكون مخصصه شرطا او استثناء وقاضي القضاة يقول بكونه مجازا الا ان يكون مخصصه شرطا او تقييد الصفة وجعله
مجازا بالاستثناء حيث اورد في بيان مذهبه جملة اسمية خبرها فعل مضارع ليدل على ثبوته على هذا القول وحدوث هذا القول
في الحال ثم قال وقد فصل قاضي القضاة في الشرح بين التخصيص بالاستثناء وبالشرط بان الشرط لا يخرج شيئا من احاد العموم فلم يجعله
مجازا وانما يخرج حالا من الحالات لانك اذا قلت اكرم بني تميم ان دخلوا الدار لم يتعين تلك الاعيان بخلاف الاستثناء واجاب عنه بان
الشرط اذا اخرج بعض الاحوال فقد اخرج بعض الاعيان لانك اذا قلت اكرم بني تميم ان دخلوا الدار فقد اخرجت الاعيان   نسخة
الذين لم يدخلوا الدار وبان الشرط لا يخرج الاعيان نحو اكرم بني تميم ان كانوا … سعد الاعيان الذين لم يدخلوا
وقد يقال اعتراضات هي من خواطر الشرح على الف من عبارته توجيه اي ان ثبوت الملازمة في قولكم لو كان حقيقة
في الباقي كما في الكل لكان مشتركا فرع كون العام مستعملا في الخصوص ومراداته الباقي وليس كذلك بل العام مستعمل في العموم

والمراد بالشمول والخصوص والمخصص بدل على اخراج بعض جزئياته اما منطوقه كما في الاستثناء او مفهومه كما في الصفة
والشرط والغاية ثم يسند الى ما بقي بعد الاخراج فالعام يراد الخصوص والخاص يراد به الخصوص والباقي انما يراد من المجموع العام
مع مخصصه لا من العام فقط فلا يلزم الاشتراك فنقول اكرم بني تميم الطوال عند الخصم بمنزلة قولك بني تميم من طلبين من صفتهم
انهم الطوال فالقول ان كان شاملا لجميعهم كان الموصول بدل الكل والطوال صفة غير مخصصة بل كاشفة او مادحة وان
كان مختصا ببعضهم كان الموصول بدل البعض والطوال صفة مخصصة وكما ان الموصول اذا كان بدل البعض لم يكن
المبدل منه مرادا به البعض بل المراد به الجميع كذلك اذا كان الطوال صفة مخصصة لم يكن المراد بالموصوف بعضه بل يراد
به جميع جزئياته لان الصفة المخصصة بمنزلة البعض وكانك قلت اكرم من جميع بني تميم طوالهم وكما يصح ان يقال
واما الفقهاء منهم فلا يكرمهم فيرجع الضمير الى الجمع ولو كان المراد به الخصوص ورجع الضمير الى الجميع كان من باب الاستخدام
وهو خلاف الاصل وهذا الاعتراض هو بعينه احد المذاهب في المستثنى وهو ان المستثنى منه يراد به العموم والمستثنى يراد
به الخصوص واداة الاستثناء يراد بها اخراجه والاسناد الى ما بقي بعد الثنيا وتوجيهه تم وهو معارضة الحكم المستدل على
ان العام المخصوص مجاز فيه تم لكن عندنا ما ينفيه وهو ان العام المخصوص لم يرد به الباقي بل جميع ثان لم يرد استعمال فيه
باستعمال اخر لما بينا ان العام يستعمل في العموم وعدم ارادة المخرج انما طرأ عليه بواسطة المخصص المخرج والاسناد
الى ما بقي بعد الاخراج واليه الاشارة بقوله فلم يرد الباقي الخ والمجاز في الباقي يراد به الباقي بالوضع والاستعمال به على
ما مر ثمة في تعريف المجاز والى هذا اشار بقوله بخلاف المجاز فيتبع في الباقي العام المخصوص ليس مجازا فيه تم ولو سلم
وما كانت الصغرى مبنية على ما مر في الاعتراض الاول من ان ارادة الاستغراق باقية بالعام المخصوص قال فلم يرد الباقي بالفاء
ليدل على بنائها على ما مر وتوجيهه اظهر وهو وارد على تم ان الملازمة المذكورة فيه وهي لو كان العام المخصوص حقيقة
لكان كل مجاز حقيقة ممنوع وانما يثبت ذلك لو كان كل مجاز مستعملا في المعنى الحقيقي كما ان العام المخصص يستعمل في معناه
الحقيقي كما ان العام المخصص اي وهو الشمول وعدم ارادة المخرج طرأ عليه من ذكر المخصص والاسناد الى ما بقي بعد الاخراج
كما عرفت لكنه ليس المجاز كذلك فلا يتم ما ذكره كان اللفظ موضوعا له حقيقة صيغ العموم منها وما وضع لمعنى الشمول والاحاطة
ككل وجميع واخواته ومنها ما وضع للماهية التي عرضها العموم كاسم الجنس والجمع المعرفة بتعريف الجنس والاشبه الكل المنطقي
وهو الكلي العقلي وثم هو الكلي الطبيعي لانه عبارة عن الماهية بشرط عروض الكلية على كثيرين اما عند المحققين والدليل الذي
اورده لا يستقيم في الاولين على ما لا يخفى بل انما يستقيم في الثالث لان اسم الجنس والجمع اذا عرف بتعريف الجنس كان مدلوله
الاشارة الى الحقيقة من حيث هي هي وكان اطلاقه على كل واحد من جزئياتها بطريق الحقيقة والاطلاق التواطي على افراده
باعتبار حصص مفهومه كما كان قبل التعريف كذلك اذ لا فرق بينهما الا بالاشارة والعموم انما نشأ من المقام كما سر الاشارة
اليه فاذا طرأ عليه عدم تناوله للبعض لم يتغير تناوله للباقي ولو واحدا لكان اطلاقه عليه بطريق الحقيقة لا بوجوب الحقيقة
المشار اليها فيه كما نعم اراد وابذكر ابطال الايجاب الكلي الذي ادعاه الجمهور وهو كون كل عام مجازا في الباقي بعد التخصيص
لا اثبات كل عام مخصوص حقيقة في الباقي اذا تحققت هذا عرفت ان جواب هذا الدليل بان العام كان حقيقة في تناوله للجميع
واستعماله في الباقي استعمال في غير ما وضع له فكان مجازا ليس على ما ينبغي لان الجنس اطلاقه على القليل والكثير حقيقة ويتوجه عليه
ما اورد في الشرح من اطلاق الجنس على الناس كان حقيقة قبل التخصيص ولم يتغير تناوله بطرو عدم تناوله للغير بعد التخصيص